ÉDITORIAL

Dans les années 80, l'époque perse, pourtant époque historique fondamentale, était encore souvent considérée comme une période obscure. La Transeuphratène à l'époque perse, lieu de rencontre privilégié entre l'Orient et l'Occident, représentait un nouveau champ de recherche spécialisée très prometteur. En 1989, j'ai mis en place, avec mon collègue Jean Sapin (décédé), un programme de recherche pour l'explorer, comprenant une association (ASPEP), des conférences de l'ASPEP, des Colloques internationaux, des Tables rondes, des livres-bilan d'étape, la série *Transeuphratène* et une collection de Suppléments à *Transeuphratène*. Cette entreprise a été très bien accueillie par la communauté scientifique internationale, qui a contribué à sa cohérence et à la qualité des résultats obtenus en participant aux différentes rencontres et en soumettant des articles à publier. Elle a été soutenue par différentes institutions françaises et étrangères comme l'Institut Catholique, l'Institut Protestant de Théologie de Paris, le Collège de France, l'École Pratique des Hautes Études IVe section, les Universités de Tours, de Pau, de Lausanne, de Viterbe, et le CNRS.

La série *Transeuphratène*, créée en 1989, atteint en 2018 son 50e volume, et la collection de Suppléments à *Transeuphratène* comprend 21 monographies. Éditées d'abord par les éditions Gabalda, elles sont éditées depuis 2015 par les éditions Peeters. *Transeuphratène*, qui bénéficie d'une large reconnaissance internationale dans le monde scientifique, a publié quelque 450 articles en français, anglais, italien, allemand et espagnol, écrits par des chercheurs de plus de 20 pays. Même si son domaine de recherche n'a pas été totalement exploré, *Transeuphratène* a promu une recherche pluridisciplinaire efficace et concertée. Elle a suscité d'autres initiatives de recherche et profondément modifié la vision que les spécialistes des antiquités grecque et orientale s'étaient forgé de l'histoire de l'Empire perse. Elle a aussi permis de mieux comprendre comment les Anciens réussissaient à dépasser leurs conflits et leurs différences par un enrichissement mutuel, ce qu'il ne serait pas inutile de méditer au vu des conflits qui agitent le Proche-Orient en 2018.

Mais le domaine exploré par *Transeuphratène* est très pointu et limité dans l'espace et dans le temps. L'avancement de la recherche ne permet plus aujourd'hui de l'alimenter suffisamment en publications. Il faut

doi: 10.2143/TE.50.0.3285503

attendre de nouvelles découvertes et de nouvelles avancées de la recherche pour reprendre le développement de ce domaine de recherche. Ce ralentissement de la recherche ne concerne pas les études bibliques, toujours très dynamiques, mais qui sont relayées par plusieurs revues spécialisées.

J'ai donc décidé, pour des raisons scientifiques objectives, d'arrêter la série *Transeuphratène* au volume 50 et les Suppléments au volume 21. Un sommaire de tous les volumes parus fait le bilan de leur contenu pour aider les lecteurs.

L'entreprise *Transeuphratène* était passionnante et fructueuse. Je remercie toutes celles et ceux, collègues français et étrangers, qui ont contribué à son succès pendant trente ans. Merci aussi aux éditions Gabalda et Peeters qui m'ont toujours fait confiance. Souhaitons que le champ de recherche de la *Transeuphratène* à l'époque perse soit de nouveau alimenté pour que son exploration puisse reprendre.

J. ELAYI,
Éditeur de *Transeuphratène*

AN AKKADIAN-ARAMAIC IDIOMATIC EXPRESSION IN EZEKIEL 16:30 *ʾAMŪLÂ LIBBĀTĒK* "I AM FILLED WITH ANGER AGAINST YOU" AND REMARKS ON THE LANGUAGES IN PERSIAN TIMES

D. Bodi*

Résumé : Dans la première partie, l'article examine une expression qui représente un *hapax legomenon* absolu en *Ez* 16,30 *ʾamūlâ libbātēk* "Je suis rempli de colère contre toi". Celle-ci reproduit une expression idiomatique et littéraire akkadienne (*libbāti malû* "rempli de colère") et araméenne (מלא לבתך), géographiquement bien attestée dans des textes depuis la Mésopotamie jusqu'en Égypte. L'expression apparaît dans les épopées akkadiennes et textes littéraires datant des époques paléo-, moyen- et néo-babyloniennes : *l'Épopée d'Atra-ḫasīs*, lettres de Mari, correspondance d'El-Amarna, *l'Épopée d'Erra*, *l'Épopée de Gilgameš*, jusqu'à l'époque perse (l'ostracon araméen d'Assur à l'est et les papyri d'Éléphantine, d'Hermopolis, et de Padoue à l'ouest). Toutefois, en dépit de la riche distribution chronologique et géographique de cette expression qui pourrait représenter une allusion littéraire aux grandes épopées akkadiennes, les versions postérieures comme la Septante, la Vulgate, le Targum, la Pešiṭta, ont systématiquement escamoté son véritable sens, en dépit du fait que la langue araméenne fut encore bien en usage à l'époque où ces versions ont été produites. De plus, à part deux traductions, une anglaise ("NEB" de G.R. Driver), et l'autre française (J. Koenig dans la "BP"), qui traduisent correctement l'idée de "colère", toutes les versions modernes persistent à méconnaître le sens exact de cette expression. Dans la deuxième partie, l'article propose un survol de la situation linguistique à l'époque perse : le babylonien tardif et standard, l'utilisation accrue de l'araméen produisant une situation linguistique décrite par W. von Soden comme étant celle de "*Mischsprache*" où la population parlait un mélange d'akkadien et d'araméen ; la *koinè* araméenne de l'Empire achéménide ; l'influence du perse reflétée dans l'araméen biblique d'*Esdras* et de *Daniel* ; l'arrivée du grec avec Alexandre le Grand et l'apparition de textes appelés "graeco-babyloniaca", où l'akkadien est transcrit en caractères grecs. L'article affirme que la nature hautement polémique de l'invective injurieuse contre la ville de Jérusalem en *Ez* 16, personnifiée en "matrone prostituée" (*ʾiššâ-zônâ šallāṭet*), a probablement provoqué la censure exercée par les versions anciennes à l'égard de l'expression en question. Ceci est indirectement confirmé par le fait que le texte araméen de *Daniel* 3,19 datant du IIIe ou IIe siècle avant notre ère, traduit correctement l'expression akkado-araméenne en araméen biblique : *mlʾ ḥmh* "rempli de colère" ce qui prouve que l'expression était bien connue dans le monde araméophone. Elle est également présente en hébreu d'Esther 3,5 et 5,9 *mlʾ ḥmh*.

* Université de Paris 4 – La Sorbonne, 1 rue Victor Cousin, 75005 Paris. danielbodi@gmail.com

doi: 10.2143/TE.50.0.3285504

Summary: The first part of the article examines an expression whose unique occurrence is found in Ezek 16:30 *ʾamūlâ libbātēk* "filled with anger against you". It corresponds to an idiomatic and literary Akkadian expression (*libbāti malû* "filled with anger") also found in Aramaic (מלא לבתך) that is geographically well attested in texts from Mesopotamia in the East to Egypt in the West. The expression appears in Akkadian epics and literary texts dating from Old, Middle and Neo-Babylonian times: *Atra-ḫasīs Epic*, Mari letters, Amarna, *Erra Epic*, *Gilgameš Epic*, (in Akkadian) and in Aramaic in Persian times (The Aramaic ostracon Assur and the papyri from Elephantine, Hermopolis, and Padua). In spite of its wide distribution, the later versions like the Septuagint, the Vulgate, the Targum, the Pešiṭta, systematically missed its meaning, although Aramaic was still well in use when these versions were produced. Apart the translations of the New English Bible by G. R. Driver, and the French Bible de la Pléiade by J. Koenig, who correctly render its meaning as "anger", all the modern version miss its sense. In the second part, the article offers an overview of the linguistic situation in the Persian times: the Late and Standard Babylonian, the increased use of Aramaic producing what W. von Soden termed a "*Mischsprache*" where the population spoke a mixture of Akkadian and Aramaic; the Aramaic *koine* of the Achemenid Empire; the Persian influence on Biblical Aramaic in *Ezra* and *Daniel*; the arrival of Greek with Alexander the Great and the appearance of the so-called "Graeco-Babyloniaca", with Akkadian transcribed in Greek characters. The article affirms that the highly polemical nature of the scathing invective against Jerusalem in *Ezek*. 16, personified as a "matron prostitute" (*ʾiššâ-zônâ šallāṭet*), had probably provoked censorship carried out in ancient versions in respect to the expression in question. This is indirectly confirmed by *Daniel* 3:19, dating from the 3rd and 2nd centuries BCE, which correctly renders the Akkadian-Aramaic expression into Biblical Aramaic: *mlʾ ḥmh* "filled with anger". This shows that the expression was well known in the Aramaic speaking world as well as in the Hebrew one being also found Esther 3:5 et 5:9 *mlʾ ḥmh*.

Mots-clés : hapax legomenon, censure, expression idiomatique et littéraire akkado-araméenne

Keywords: censorship, idiomatic and literary Akkadian-Aramaic expression

1. The Confusion of the Ancient and Modern Versions on Ezekiel 16:30

The idiomatic expression *mâ ʾamūlâ libbātēk* "how I am filled with anger against you", appears only once in the Hebrew Bible in Ezek 16:30 and has always caused problems to versions, modern translators and textual critics. This *hapax* has become a veritable stumbling block. It received a series of different renderings from the first versions and up to the modern ones.[1] Already the translators of the Greek version (LXX) misunderstood

1. We use the following abbreviations: ANET = Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament; BDB = Brown-Driver-Briggs, *Hebrew English Lexicon*, Clarendon,

this expression and rendered it with: τί διαθῶ τὴν θυγατέρα σου, [*ti diathō tēn thugatera sou*] literally: “How can I circumcise (i.e, make a covenant with) your daughter?”[2]. The Septuagint translators understood Hebrew *ʾamulâ* as related to the verb *mālal*, *mûl* (BDB, 576, and 557) “to circumcise” with the initial *ʾaleph* indicating the 1st person singular of the Qal imperfect. Moreover, for the following word *libbātēk*, the translators believed that it contained a reference to Hebrew *bat* “daughter” assuming that it should be vocalized *l^{e}bitēk* (followed by A.B. Ehrlich, see below). The meaning would presumably be, “How can I make a covenant with your daughter?” the circumcision being a sign of covenant, in Greek *diathēkē*.

The Targum Pseudo-Jonathan offers an approximative translation reflecting more of a guess-work prompted by the Masoretic text: *mh tqwp hwh ršʿ lbk* מה תקוף הוה רשע לבך “How strong was the wickedness of your heart”. Pešiṭta *mnʾ ʾdwn lbrtky ʾmr mrʾ* “Why should I judge your daughter, says the Lord”.

For the Hebrew term *libbātēk*, the Vulgate reads: *in quo mundabo cor tuum* “With what can I purify your heart?” which corresponds to the rendering found in Symmachus: τίνι καθαριῶ τὴν καρδίαν σου [*tini kathariō tēn kardian sou*] “how shall I purify your heart?”. The Hebrew term *ʾamulâ* was understood as *mundo* “to clean, to purify”, and *libbātēk* was identified as “heart”, *lēb* being rendered in Latin with “*cor*”. All the ancient versions except the Targum interpret *ʾamulâ* as the 1st person m.s. imperfect of some verb.

The great majority of modern versions continue reflecting the same kind of wide divergent understanding of this enigmatic expression: KJV “How weak is thy heart” (this rendering was already found in Medieval Jewish commentators like Rashi, cf. below); RSV: “How lovesick is your heart”; NRSV: “How sick is your heart”; NEB (correctly): “How you anger me”[3];

Oxford 1978. BJ = Bible de Jérusalem; BP = Bible de la Pléiade; CUSAS = Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology; KJV = King James Version; MB = Middle Babylonian; LAPO = Littératures anciennes du Proche-Orient; LB = Late Babylonian; LXX = The Septuagint; MA = Middle Assyrian; NB = Neo Babylonian; NBS = Nouvelle Bible Segond; NEB = New English Bible; NRSV = New Revised Standard Version; OB = Old Babylonian; RSV = Revised Standard Version; SB = Standard Babylonian; TOB = Traduction Œcuménique de la Bible; RL = Revidierte Lutherbibel.

2. *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha with an English Translation* by Sir L. Lee Brenton, S. Bagster, London 1976, p. 996: “Why should I make a covenant with thy daughter?”.

3. The origin of this translation is explained by J.A. Fitzmyer, “A Note on Ez 16:30”, *CBQ* 23, 1961, pp. 440-462.

NJPS: "How sick was your heart"[4]. The French versions are not doing better: BJ (P. Auvray): "How weak is your heart" ("comme ton cœur était faible"); TOB: "How feverish was your heart" ("comme il était fiévreux ton cœur"); BP (J. Koenig, correctly): "O, how filled with anger am I against you" ("Ah, comme je suis rempli de fureur contre toi!"); NBS: "Quelle faiblesse de ton cœur tu as eue"[5]; RL: "Wie fieberte doch dein Herz" = "How fieverish is your heart." Sacra Bibbia (Garofalo): "O quanto febbrilmente agitato (era) il tuo cuore".

A.B. Ehrlich suggested to emend *lbtk* to *l^{e}bitēk* "your daughter". This rendering follows the LXX understanding of the expression as *thugatera sou* "your daughter". A. Bertholet too is influenced by the Greek when he suggests the following emendation: *māh ʾămallēʾ bērîtî ʾittāk* "How can I accomplish my covenant with you?"[6].

The idea of the "weak heart" found in the English of KJV and French in BJ and NBS, follows Rashi's suggestion to understand Ezek 16:30 *ʾamūlâ libbātēk* as derived from the verb *ʾāmal* "to be weak, to languish" allowing to understand the form*ʾamūlâ* as a Qal feminine passive participle[7].

The German translation in the RL "wie fieberte dein Herz" and the French in the TOB "cœur fiévreux" join the suggestion made by F. Stummer who interprets Hebrew *ʾamūlâ* from Arabic *mll* [*malla*] "to be feverish, to be agitated by a feverish passion" and postulates that *lbh* represents a feminine form of the term heart *lēb*[8]. Both assumptious are tenuous and must be rejected.

Similarly, F. Zorell's dictionary suggests the idea of excitement by the feverish passion of the woman for her lovers: *prob(abiliter) febri passionis exigitatus*[9]. J. Galambush's translation, akin to a Targumic paraphrase: "How hot is your lust"[10], is partially influenced by this understanding.

4. In a footnote the NJPS offers the correct understanding of the idiom: "Change of vocalization yields: 'How furious I was with you'; lit. 'How I was filled with your fury' (*libbat*, as in Akkadian and Old Aramaic). The 2nd f.s. possessive suffix added to *libbat-ek* means 'your fury (f.)'."

5. The explicative note in NBS by B. Tidiman is quite revealing: "Certains modifient le texte hébreu traditionnel pour lire *Comme je suis rempli de fureur contre toi*!". The issue is not about modifying the Masoretic text but correctly understanding an Akkadian-Aramaic idiomatic expression used in Ezekiel's Hebrew!

6. A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1912, vol. 5, pp. 56-57. A. Bertholet, *Hesekiel*, HAT 13, Mohr Siebeck, Freiburg i.B. 1936, p. 57.

7. So also BDB, p. 51.

8. F. Stummer, "אמלה (Ez xvi 30A)", *VT* 4, 1954, pp. 34-40 [p. 39]: "'Fieberheiss ist mein Herz wie Flammenfeuer' gibt einen guten Sinn".

9. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Armaicum Veteris Testamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Rome 1968, p. 62.

10. J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife*, SBLDS 130, Scholars Press, Atlanta 1992, p. 68.

The great majority of the above translations and emendations are unacceptable since they fail to recognize the presence of an extremely well-attested Akkadian-Aramaic idiomatic expression. In what follows we will first show the wide distribution of this expression in Akkadian literary texts and letters from the Old Babylonian to Neo Babylonian times, as well as in Imperial Aramaic from Assyria in the east to Egypt in the west.

2. The Idiomatic Expression in Akkadian and Aramaic

The above emendations and F. Stummer's Arabic etymologies are superfluous when one recognizes the presence of a corresponding Akkadian-Aramaic idiomatic expression. Moreover, the term *lbh* in Ezek 16:30 has no relationship whatsoever with *leb* "heart". It reflect the Akkadian idiomatic expression *libbāta(m) malû(m)* "to be filled with anger" as noted already by D.H. Baneth in 1914, G. Driver, H.T. Tur-Sinai, and the three studies on the *hapax legomena* in Ezekiel by M. Gruber, C. Cohen et S. Garfinkel[11]: Akkadian *malû(m)* (I) – "*voll*" ("full, filled") and *libbātu(m)* "*Wut, wilder Zorn*" ("wrath, furor")[12]. The word *libbātum* is a *plurale tantum* "anger, wrath" related to *labābu* (A) "to rage" (*CAD* L, 163-64). The possessive pronominal suffix attached to the noun *libbātum*, designates the person against whom the wrath is directed, though in a round about way. It is so in Akkadian (*īde kīma libbātī-ya malêt* literally, "I know that of my anger you are filled" *ARMT* II 66:5-8), in Aramaic (and in Ezekiel's Hebrew in 16:30, *mâ ʾamulâ libbātēk* literally, "How I am filled with fury of you"). However, the the 2nd f.s. added to *libbāt-ēk* should be rendered, "furious against you (f.)".

The idiomatic expression is used to express the wrath of one person against another or to express the wrath of the gods in the Akkadian literary texts such as *Atraḫasīs, Gilgameš,* and *Erra*. The listing of the Akkadian attestations of the idiomatic expression shows a wide geographic distribution of its usage from Mesopotamia proper and Babylonia to Mari in

11. D.H. Baneth, "Bemerkungen zu den Achikarpapyri", *OLZ* 17, 1914, pp. 248-252, esp. p. 251; G.R. Driver, "Some Hebrew Words", *JTS* 29, 1928, pp. 390-396, esp. 393; *Id*., "Studies in the Vocabulary of the Old Testament, III", *JTS* 32, 1931, pp. 361-366; M.I. Gruber, *Akkadian Influences in the Book of Ezekiel*, Unpublished M.A. thesis, New York, Columbia University 1970, pp. 43-45; H.R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, SBLDS 37, Scholars Press, Missoula 1978, pp. 47-48, quoting CCT 4 2a 27: *aššumi ḫarrānīka ilum libbātīka mali* "because of your journey the god is filled with anger against you"; S. Garfinkel, *Studies in the Akkadian Influences in the Book of Ezekiel*, Unpublished Ph.D. diss., New York, Columbia University 1983, pp. 95-96.

12. *AHw*, pp. 596d, 548d.

Northern Syria and as far west as Egypt in the Amarna archives. Moreover, establishing a homologous series and studying the expression in context allows for a better understanding of its usage and facilitates a fruitful comparision with Ezekiel's Hebrew-Aramaic usage of it.

2.1. *Old Babylonian Literary Texts: The Flood Accounts, 18th Century* (OB)

The idiomatic Akkadian expression occurs in Old Babylonian *Atraḫasīs Epic*.

Atra. II v 13 *li-ib-ba-ti ma-l*[*i ša* ^{d}*i-gi-gi*] = *libbāti mal*[*i ša Igīgī*] "He (god Enlil) was filled with anger [at the Igigi]"[13].

Atra. III vi 5-6 (OB text): *ma-qú-ra i-ta-ma-ar q*[*ú-ra-du* ^{d}*en-líl*] (6) *li-ib-ba-ti ma-li ša* ^{d}⌜*i*⌝*g*[*i -gi*] = *maqūra itamar q*[*uradu* ^{d}*Enlil*] *libbāti mali ša Igīgī* "[The warrior Enlil] saw the vessel, and was filled with anger at the Igigi".

Although the Gilgameš texts comes from a NA tablet it refers to the Flood. Therefore, we quote it here on account of its close thematic link.

2.2. *Standard Babylonian Literary Text: The Gilgameš Epic* (SB)

Gilg. XI 173-176 (texte NA): *i-mur* ^{giš}*eleppam*(MÁ)-*ma i-te-ziz* ^{d}EN.LÍL (174) *lib-ba-ti im-ta-li šá* DINGIR.DINGIR ^{d}*Igīgī* (175) [*a-a-n*] *u-um-ma ú-ṣi na-piš-ti* (176) *a-a ib-luṭ amēlu*(LÚ) ina ka-ra-š[i] = *īmur* ^{giš}*eleppam-ma īteziz* ^{d}*Ellil libbāti imtali ša ilānī* ^{d}*Igīgī ayyunumma ūṣi napišti ā ibluṭ amēlu ina karāši* "Enlil saw the boat and grew angry. He was filled with rage against the Igigi gods: '[From] where escaped (this) living creature? No man should survive the destruction'"[14].

The passage establishes a correspondence between *ezēzum* (l. 173) and *libbātum* (l. 174) both meaning "to become angry, furious, to rage" and confirms the meaning of the latter as "anger, fury".

13. W.G. Lambert and A.R. Millard, *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Clarendon, Oxford 1969, pp. 80-81, and 100. *maqūru* "boat"; *libbātu* "anger".

14. A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 vols, University Press, Oxford 2003, vol. 1, pp. 714-715. R. Tournay and A. Shaffer, *L'Épopée de Gilgamesh,* LAPO 15, Cerf, Paris 1994, p. 236: "Enlil vit le bateau et se mit en fureur. Il fut rempli de colère contre les dieux Igīgi. 'Quelqu'un a donc sauvé sa vie! Aucun homme ne doit survivre à l'anéantissement'".

2.3. *Old Babylonian Mari Letters (Northern Syria)* (OB)

The occurrence of the idiomatic expression in Mari letters is significant as it confirms its presence and wide distribution in the Northwest Semitic domain. (*ARMT* II 66:5-8[15] OB letter): (5) *i-de ki-ma li-ib-ba-ti-ia* (6) *ma-le-et* (I)*ia-ta-rum* (7) [*k*]*ar-ṣí-ia i-k*[*u*]*-la-kum-ma* (8) *ù a-na a-wa-ti-šu ta-qú-ul = īde kīma libbātīya malêt Yatarum karṣīya īkulakkumma u ana awātīšu taqūl* "I know that you are filled with anger against me. Yatarum has slandered me and you have trusted his words"[16]. In this letter Niqḫatum, the sister of Zimrī-Līm, writes to her brother, the Amorite warlord and ruler of Mari.

In *ARMT* II 25 r. 9, Ibāl-pî-El writes to Zimrī-Līm about Ḫammurabi of Babylon who has not sent 500 men from the banks of the Euphrates nor the 10.000 troops from Babylon: [*as-sú-ur-ri be-l]i li-ib-ba-ti-ia i-m*[*a-a*]*l-la um-ma-a-mi* "My [lord] should not be filled with anger against me and say"[17].

In *ARMT* X 73:15, Inib-šarri, the daughter of Zimrī-Līm, writes to her father concerning the house her second husband Ibāl-Addu appropriated for himself. There is a problem with it. He should not have acquired it without the king's authorization: LÚ *da-an as-s*[*ú-ur-ri*] *šarrum*(LUGAL) *li-ib-ba-t*[*i-ka ma-li*] "the man is taboo, the king should not be filled with anger against you"[18].

In *ARM* X 151:13[19] Yarīm-Līm, a Benjaminite prince from the tribe of Yaḫruru at Mišlan under Zimrī-Līm, writes from Ḫalab/Aleppo to Šibtu, Zimrī-Līm's wife informing her concerning a field and the rights of irrigation attributed to a man without the king's explicit approval. "Therefore, [*li*]*-ib-ba-ti-šu am-la* I became angry with him",[20] literally "of his anger

15. C.-F. Jean, *Lettres diverses*, ARMT II, Imprimerie Nationale, Paris 1950, pp. 128-129.

16. J.-M. Durand, *Documents épistolaires du palais de Mari III*, LAPO 18, Cerf, Paris 2000, p. 479: "Je sais que tu es plein de colère à mon encontre. Yatarum m'a accusé auprès de toi et tu as prêté foi à ses propos !".

17. Jean, *op. cit.* (n. 15), pp. 62-63. J.-M. Durand, *Documents épistolaires du palais de Mari II*, LAPO 17, Cerf, Paris 1998, pp. 227-229, esp. p. 228, "Il ne faudrait pas que mon seigneur se mette en colère contre moi et dise".

18. Durand, *op. cit.* (n. 16), pp. 475-478 (n° 1249) (476) "L'homme est taboo. Il ne faudrait pas que le roi soit en colère contre toi", literally *awīlum dannum* "powerful man" but here with a particular meaning, a person one should not touch.

19. G. Dossin and A. Finet, *Correspondance féminine*, ARMT X, P. Geuthner, Paris 1978, pp. 214-215.

20. Durand, *op. cit.* (n. 16), LAPO 18, pp. 310-312 (n°1135) (p. 310) "j'ai été très en colère envers lui".

I was filled". The Mari usage of *amla* G-stem preterite 1 m.s. fully corresponds to Hebrew in Ezek 16:30 אמלה, and puts to rest P.V. Minkowski's objection against the ultimately Akkadian origin of this idiom[21]. The same usage of the 1 m.s. form with initial *a-* is found in *EA* 7:15,32 (see below).

2.4. *An Old Babylonian Letter from Bismaya* (OB)

The site of Bismaya corresponds to ancient city of Adab in southern Iraq: *šar-ru-um li-ib-ba-ti-im im-ta-la* "the king was filled with anger" (*AJSL* 32 289:7-8)[22] The form *imtala* is a G-stem perfect 3m.s. The city of Adab was located near Nippur. In the 6th century, Ezekiel will be deported and located in the vicinity of Nippur.[23]

2.5. *Middle Babylonian Amarna Letters – Diplomatic Correspondence Between Babylon and Egypt 14th Century* (MB)

In a Middle Babylonian Amarna letter (*EA* 7:15,32), Burra-Buriyaš king of Karanduniyaš writes to Amenophis IV (Akhenaton) (15) *a-na-ku l*[*i*]*-ib-ba-ti ša a-ḫi-ia am-*[*ta-la*] "I for my part became an[gry] with my brother."[24] (32) *li-ib-ba-at a-ḫi-ia ul am-la as-s*[*a-k*]*u* "I was not angry (any longer) with my brother…"

While J.A. Knudtzon read one word in l. 32: *am-la-as-s*[*a-k*]*u*, W. von Soden correctly indicated that there are two words present: *am-la* followed by *as-s*[*a-k*]*u*.[25] For the latter he suggested to emend it to *<na>-as-sa-ku*

21. P.V. Minkowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew,* HSS 47, Eisenbrauns, Winona Lake 2000, p. 80: "If Akkadian *libbāti malû* were a true loan into NWS one might expect a simple phonetic imitation of the Akkadian form, since no aleph could be heard in the Akkadian word there is no reason for it to appear in the Hebrew imitation…"

22. D.D. Luckenbill, "Old Babylonian Letters from Bismaya", *AJSL* 32, 1915-1916, pp. 270-292, letter nº 13, p. 275 and 289 (cuneiform text). J. Lauinger *et al.*, *Bismaya. Recovering the Lost City of Adab*, OIP 138, The Oriental Institute, Chicago 2012.

23. D. Bodi, "Ezekiel", in J.H. Walton ed., *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*, Zondervan, Grand Rapids 2009, vol. 440-517, esp. 403. R. Zadok, "The Nippur Region during the Late Assyrian, Chaldean, and Achaemenian Periods Chiefly according to Cuneiform Sources", *IOS* 8, 1978, pp. 266-332.

24. J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, VAB 1, Hinrichs, Leipzig 1915, vol. 1, p. 80 "dann liess ich meinen Zorn ueber mein Bruder", and p. 82, "so liess ich den Zorn ueber meinen Bruder nicht los ge[gen dic[h]... " W.L. Moran, *The Amarna Letters*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992, p. 14 n. 9 (corrections).

25. W. von Soden, "Zu den Amarnabriefen aus Babylon und Assur", *Or.* 21, 1952, pp. 428-430 (9, 11-15, 32, 38, 49, 52-54, 69, 72, 74, 79-81).

from *nasāsu* "wail, complain, worry" (*CAD* N/2, 24). Moran, however, preferred to leave this word untranslated.

Karanduniyaš is the name of Babylon in Kassite times. The person addressed as brother is the Egyptian king. While the Kassite king of Babylon states that he was initially angry against the Pharaoh reproaching him for not showing much concern about the poor health of the former, in the rest of the letter he corrects himself saying that he is no longer angry against the Pharaoh, his brother, meaning fellow ruler of equal status. This Amarna letter shows that the idiomatic expression was known in Egypt already in the 14th century, antedating for almost a millennium the later Elephantine usage of it. In the land of Canaan and Amurru it was known since the Old Babylonian Mari times.

2.6. *Literary Texts – Erra Epic* (NB)

The *Erra Epic* is a standard Babylonian text (BS) dating from ca. 850 BCE, (Erra IIb 10-11): *lib-ba-a-ti im-ta-li* [………] (11) *mìn-su áš-šu ḫu-bu-uš pa-a*[*n mê*^{meš} …….] = *libbāti imtali* [....] (11) *minsu aššu ḫubuš pā*[*n mê*...][26] (10)"(Ea) was filled with wrath…(11) Why, on account of the foam on the surface of the [water….]".

As the above survey of the occurrences of the expression shows, it appears in classical Akkadian literary texts that were copied in order to learn Akkadian implying that wherever the Gilgameš Flood story was copied the scribes became acquainted with this Akkadian idiom. With the use of the idiomatic expression in Mari and Amarna correspondence we may be dealing with what A. Finet described as "literary allusions" where the scribes show their acquaintance with the "classics" of Akkadian literature[27]. This feature may account for the wide geographic distribution and chronological persistence of an originally Akkadian expression.

2.7. *The Idiom in the koinè or Standard Imperial Aramaic 7th Century (Assur Ostracon)*

The archaeological excavations conducted by the Deutsche Orient-Gesellschaft at Assur from 1903 to 1913 brought to light several potsherds

26. L. Cagni, *L'Epopea di Erra*, Studi Semitici 34, Istituto di Studi del Vicino Oriente, Roma 1969, pp. 82-83; *id.*, *The Poem of Erra*, SANE I/3, Undena Publications, Malibu 1974, p. 36. H. Cohen, "'Foam' in Hosea 10:7", *JANES* 2, 1969, pp. 25-29.

27. A. Finet, "Citations littéraires dans la correspondence de Mari", *RA* 68, 1974, pp. 35-47, esp. p. 42.

of a large white glazed broken round vessel with an inscribed Aramaic letter. The inscription is of an official political character. It was writen by Bēl-etir from Babylonia to his friends in Assur. It makes historical references to the Assyrian Kings Tiglath-pileser, Ullulai (Shalmaneser V), Sargon II, and Sennacherib, and the cities from which they deported prisoners.

The author mentions a person with a Phoenician name *grṣpn* [Gēr-ṣapōn] used by the Assyrian royal administration as an eponym in order to mark the year 660. This detail was exploited in order to attribute a precise date to the letter. The long inscription deals with the issue of how to bring back the slaves that fled to Bīt-Amukkani, a region south of Babylon and mentions the political tension between Aššurbanipal (668-627) and his brother Šamaššumukin (667-648) from Babylon. The author sides with Aššurbanipal and against the king of Babylon.

Assur Ostracon ll. 19b and 20a:

19b הלבתי מלא את לבת אלהא זי –טי
20a למה לבתה מלא וכעת

19b "Are you full of anger against me? The anger of god who/colossal anger which…
20a Why is he/(are you?) full of anger?..."[28].

The Aramaic expression לבת אלהא poses problems to translators who do not know whether to take it as "wrath of god" or "huge wrath"? Our method of establishing an Akkadian-Aramaic homologous series where the expression occures can throw some light on its meaning here. In the Akkadian epics of *Atraḫasīs* and *Gilgameš* it refers to the colossal wrath of the god Enlil who decreed the Flood. It could, therefore, represent an allusion to a well-known literary *topos* that Aramaic scribes learned from their Akkadian colleagues. Mesopotamia of the 1st millennium BCE was a place of intensive exchange and interraction between the *litterati* juggling with texts, languages and scripts (see below, paragraph 3.). The letter is important as it shows the extent to which Aramaic was used within Assyrian Empire. The Tell Fekherye bilingual Assyrian-Aramaic inscription, dating from 850 indicates the importance the Aramaic language had acquired in Assyria already two centuries prior to the Assur Ostracon. A. Dupont-Sommer pointed out the fact that Imperial Aramaic starts with

28. M. Lidzbarski, *Altaramäische Urkunden aus Assur*, WVDOG 38, Hinrichs, Leipzig 1921 (O. Zeller, Osnabrück 1970), Assur nº 10229 in the Berlin Museum, V. A. 8384, p. 8, and p. 15, lines 19b and 20a.

the Assyrian administration, continues with the Babylonian one and is subsequently simply adopted by the Persians: "L'ostracon d'Assour, qui, comme nous le verrons, est à dater du milieu du VIIe siècle avant J.-C., est un document d'une importance exceptionnelle pour la connaissance de l'araméen ancien, plus spécialement de '1'araméen d'empire', entendons : de la *koinè* araméenne qui s'est imposée comme langue officielle aux empires assyrien et néo-babylonien, puis à l'empire perse"[29].

During the excavations at Tell Kuyunjik, ancient Nineveh approximately 25.000 cuneiform tablets and clay fragments have been unearthed and transported to the British Museum. This does not mean, however, that the Assyrian administration did not use Aramaic alphabetic script. The documents on papyri and parchments written by Aramaic scribes simply perished on account of their organic nature. Several cuneiform tablets found at Tell Kuyunjik-Nineveh bear inscriptions-dockets in Aramaic[30]. Numerous texts and reliefs indicate that Assyrian royal administration was bilingual. Reliefs of Assyrian military campaigns from the 8th and 7th centuries regularly present two scribes counting and registering the heads or mutilated body parts of the slain enemies and the spoils collected, one writing on a cuneiform tablet and the other on a papyrus or a leather scroll. On the cuneiform tablets from the reign of Esarhaddon (680-669) and Aššurbanipal (668-627), one regularly finds dockets, Aramaic phrases inscribed in ink on the clay giving key words with basic information about the content of the tablet[31]. S. Maul points out a significant feature dating from the end of the Neo-Assyrian period. The name of the traditional scribe writing on clay tablets is *ṭupšarru* from Sumerian (^{lú}dub-sar)

29. A. Dupont-Sommer, "L'ostracon araméen d'Assur", *Syr.* 24, 1944, pp. 24-62, esp. 25. Cf. Dupont-Sommer's translation on p. 34: (19) "Est-ce que tu es rempli de colère contre moi? De colère contre le dieu qui?... (20) Pourquoi (es-tu?) rempli de colère contre moi". R.A. Bowman, "An Interpretation of the Asshur Ostracon", in L. Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, 4 vols., University of Michigan Press, Ann Arbor 1936, vol. 4, pp. 275-282, esp. 282. D. Baneth recognized the idiom and connected it with Ezekiel 16:30; he interprets "god's anger" possibly as "terrible anger" in an ironical sense, cf. D. Baneth, "Zu dem Aramäischen Brief der Zeit Assurbanipals", *OLZ* 22, 1919, pp. 55-58, esp. 58.

30. J. Reade, "Archaeology and the Kuyunjik Archives", in K. Veenhof ed., *Cuneiform Archives and Libraries*, Brill, Leiden 1986, pp. 217-218.

31. F. M. Fales, *Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period*, Studi Semitici N.S. 2, Rome 1986. The Aramaic inscriptions on cuneiform tablets knowns as dockets are usually very brief, providing a rapid identification of the tablet's content. They were added often in ink on the tablet after the clay dried. The presence of Aramaic dockets attests to the bilingual nature of the Babylonian society. The number of Aramaic inscriptions on cuneiform tablets increase in Persaian times indicating the increased importance of Aramaic in everyday life.

"the man writing the tablet", while the Aramaic scribe is designated with the term (^{lú}A.BA) which he renders as "the man of the alphabet", where A.BA most probably refer to the order of the Aramaic alphabet[32].

2.8. *The Aramaic Idiom in Elephantine Letters in Egypt 5th Century*

This idiomatic expression is found in several Aramaic letters from Elephantine (5th cent.). The Jews reside in Elephantine and in a series of other places in Egypt like Migdol, Tahpanhes, Noph and Patrôs since the beginning of the 6th century according to Jer 44:1. Hebrew Patrôs, stemming from Egyptian *pꜣ-tꜣ-rs(y)* "the south land", Assyrian *patursi*, refers to Upper Egypt, a territory south of the Delta = Lower Egypt (*miṣrayim* proper) southward to the First Cataract of the Nile at modern Aswan and north of Ethiopia (*kûš*). It includes the island of Elephantine which is located at the First Cataract. The order of names *miṣrayim, patrôs, kûš* in Isa 11:11 is found in Esarhaddon's royal title, "king of kings of (Lower) Egypt, (Upper) Egypt, and Cush" (*māt muṣur māt patursi u māt kusi*)[33]. The Hebrew Bible uses established international terminology Patrôs for the territory of Upper Egypt, while Aramaic term *Yeb* for Elephantine would reflect local terminology for a specific island.

2.8.1. Cowley Aramaic Papyri

(37:11): מלין לבתכם "filled with anger against you (2m.pl.)".

(41:4): לא אמרו [לי] מנכן הוית מלא לבתך קדם דלה "They did not tell me. Consequently, I was full of wrath against you before Dallah"[34].

2.8.2. The Hermopolis Aramaic Papyri

In 1945 eight Aramaic papyri were discovered in a jar at Hermopolis in a subterranean necropolis. The letters date from the 5th century. Translations and commentary of the eight letters were published in the Acts of

32. S.M. Maul, "La fin de la tradition cunéiforme et le 'Graeco-Babyloniaca'", *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 6, 1995, pp. 3-17, esp. 5-6.
33. D.I. Block, *The Book of Ezekiel*, NICOT, Eerdmans, Grand Rapids 1998, vol. 2, p. 143, and 169-170. *ANET*, p. 290. Jer 44:15; Ezek 29:14; 30:14; Gen 10:14 = 1 Chr 1:12.
34. A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Clarendon, Oxford 1923, pp. 133-34, 37:11 (p. 140) 41:4; P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, LAPO 5, Cerf, Paris 1972, nº 97:11 (p. 390 "plein de fureur devant vous"); nº 25:6 "maintenant que tu sois pleine de fureur contre moi" (p. 151 n.f avec bibliographie) nº 14:9 "ne sois pas rempli de colère parce que je ne les ai pas apportés à Memphis!" (p. 126).

the Accademia dei Lincei of Rome[35]. The Letter I, written by Aramean soldiers of Syene (Aswan), mentiones the idiomatic expression in line 6:

וכעת מלתי לבתי "And now, that you are full of anger against me"[36].

Here the term *mlty* is a 2 f.s. Peʿal G-stem perfect from *mlʾ* "fill, full," and *lbtʾ* is a loanword from Akkadian *libbātu* "wrath". The expression means "to be full of someone's wrath," i.e., "to be full of wrath against someone".

2.8.3. The Padua Aramaic Papyrus

In the Padua Aramaic Papyrus[37], a father living in Migdol writes to his son who has gone off on a caravan to Lower Egypt about a cloak he did not bring to him:

Padua Papyrus I, p. 18, Recto, line 3: אל תמלי לבת בזי לא איתית המו מנפי "Do not be angry because I have not brought them (cloak and clothing) to Memphis". Here *tmly* is a 2 m.s. Peʿal G-stem imperfect. The context supplies the reason for the anger and makes it clear that the idiomatic expression was well adopted in Aramaic.

The well attested presence of this idiomatic expression in Akkadian literature since the Old Babylonian times leads to the conclusion that it was adopted into Aramaic from Akkadian[38].

2.9. *The Aramaic-Hebrew Idiom in Ezekiel 16:30*

Ezekiel's prophecies extend for approximately twenty years, from 593 to 571. The prophet himself, however, was in Babylonia since 597, the date of the first deportation of the Jerusalem elite into exile. The Aramaic

35. E. Bresciani and M. Kamil, "Le lettere aramaiche di Hermopoli", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Memoirie, Classe di Scienze morali, storiche et filologiche,* Series VIII, 12/5, 1966, pp. 357-428 + 10 plates. Review by P. Grelot, *RB* 74, 1967, pp. 432-437; J.T. Milik, "Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse", *Bib.* 48, 1967, pp. 546-622.

36. B. Porten and J.C. Greenfield, "The Aramaic Papyri from Hermopolis", *ZAW* 80, 1968, pp. 216-231, esp. 226 and 228.

37. E. Bresciani, "Papiri aramaici egiziani di epoca persiana presso il Musseo Civico di Padova", *RSO* 25, 1960, pp. 11-24. J.A. Fitzmyer, "The Padua Aramaic Papyrus Letters", *JNES* 21, 1962, pp. 15-24 (16-17); *id.*, "A Note on Ez 16,30", *CBQ* 23, 1961, pp. 460-462. B. Porten, *Achives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, University of California Press, Berkeley 1968, p. 272.

38. S. Kaufman, *Akkadian Influences on Aramaic*, AS 19, The University of Chicago Press, Chicago 1974, p. 66.

language was increasingly becoming the *lingua franca* of the last days of the Babylonian empire in the 6th century. Concerning the Late Babylonian language spoken at that time W. von Soden describes it as a *Mischsprache* or a mixture of Akkadian and Aramaic.[39] Ezekiel's extended stay in Babylonian exile accounts for the unusually high proportion of Aramaic and Akkadian words in his book and the numerous images and themes that have their background in his land of exile. Ezekiel is truly a product of his time and of his environment. As attested many times in the past, the *literati* and intellectual leadership of any age succeed in finding common meeting grounds despite political, social, or religious pressures intended to keep them separate. It is therefore conceivable that Ezekiel was able to converse with Babylonian scribes and religious leaders in Aramaic, acquiring knowledge Akkadian-Aramaic expressions as well as of Akkadian literature, or at least its main themes, motifs, and metaphors.[40]

Ezekiel and his compatriots in exile were settled in the vicinity of the Kebar canal (Ezek 1:1). Hebrew *n^{e}har k^{e}bār* is the equivalent of Akkadian *nār kabāri* "Kabaru or the large canal". The 5th century archives of the Murašu family of bankers who lived in Nippur mention it several times. It corresponds to present-day Nuffer, a city 60 miles southeast of Babylon (the site of the latter is situated about 200 miles south of present-day Baghdad).[41] Located in the immediate vicinity of Nippur, the Kebar canal was one of the many branches of an elaborate irrigation system that distributed water from the Euphrates throughout the city and its environs.[42]

The correct translation of the idiomatic expression used in Ezek 16:30 מָ֤ה אֲמֻלָה֙ לִבָּתֵ֔ךְ נְאֻ֖ם אֲדֹנָ֣י יְהוִ֑ה בַּעֲשׂוֹתֵךְ֙ אֶת־כָּל־אֵ֔לֶּה מַעֲשֵׂ֥ה אִשָּֽׁה־זוֹנָ֖ה שַׁלָּֽטֶת would be: "How I am filled with anger against you, says the Lord Yhwh, because you did all these things, the acts of a woman prostitute, a matron".

The above discussion of this Akkadian-Aramaic idiom has confirmed the correct meaning and understanding of this expression. In his discussion of this verse, the textual critic D. Barthélemy notes the probable

39. W. von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 33, Pontificium Institutum Biblicum, Rome 1969, § 2h: "wird es immer mehr zu einer babylonisch-aramäischen Mischsprache".

40. For the extent of Babylonian influence on Ezekiel, see D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Universitätsverlag, Freiburg (Switzerland) 1991.

41. G. Leick, *Mesopotamia. The Invention of the City*, Penguin, London 2001, pp. 141-146 "Nippur".

42. R. Zadok, "The Nippur Region During the Late Assyrian, Chaldean and Achaemenid Periods Chiefly According to Written Sources", *IOS* 8, 1978, pp. 266-332. E. Vogt, "Der Nehar kebar: Ez 1", *Bib.* 39, 1958, pp. 211-216.

Akkadian-Aramaic origin of the expression. Nevertheless, he sides with the erroneous rendering of the versions and proposes to translate the expression with: "comme était mutilé ton cœur"[43]. He failed to take into account the probable existence of a censorship that the versions applied to Ezekiel's invective against Jerusalem, here identified to a matron prostitute[44]. As I have argued elsewhere, both the Septuagint and the Targum versions in the course of translating Ezekiel show clear signs of censorship of the prophet's outrageous message.[45] Another reason for censorship is the inherent danger in the affirmation of Yhwh's wrath against the city of Jerusalem. The versions tried to avoid the threat of utter desolation as found in the oracle against the city of Babylon on account of Yhwh's wrath in Jer 50:13 מִקֶּצֶף יְהוָה לֹא תֵשֵׁב וְהָיְתָה שְׁמָמָה כֻּלָּהּ כֹּל עֹבֵר עַל־בָּבֶל יִשֹּׁם וְיִשְׁרֹק עַל־כָּל־מַכּוֹתֶיהָ׃ "Because of Yhwh's wrath she shall not be inhabited; She shall be utterly desolate; Whoever passes by Babylon will be appalled and will hiss at all her wounds".

The suggestion that the versions intentionally exercises censorship is further confirmed by the fact that in Biblical Aramaic found in 3rd or 2nd century text of Daniel 3:19, the Akkadian-Aramaic idiomatic expression is correctly translated with *mlʾ/y ḥmʾ* "filled with anger": "Then was

43. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, OBO 50/3, Éditions Universitaires, Fribourg 1992, vol. 3, pp. 99-101, esp. 101, "La conjecture de Baneth permet donc très vraisemblablement d'atteindre le texte primitif de ce passage. [...] Cependant, il faut reconnaître que le sens originel de cette expression akkado-araméenne a été perdu avant l'époque où ce mot, au prix d'une 'relecture', a reçu sa vocalisation traditionnelle, vocalisation sur laquelle le LXX et toutes les versions et exégètes qui l'ont suivi fondent leurs interprétations. Si l'on préfère donc se situer après cette 'relecture', plutôt que de remonter en-deçà des plus anciennes exégèses que ce texte a reçues depuis qu'il a été traduit et expliqué en tant qu'Écriture Sainte, on s'inspirera de l'option commune au LXX, à Symm., à la Vulgate, à Yafet ben Ély, à David ben Abraham, à Joseph Qara, à Menaḥem de Posquières et à Radaq: interpréter ce mot (*ʿamûlāh*) comme le participe passif d'un verbe signifiant 'couper'".

44. For a detailed treatement of the expression (*ʾiššâ-zônâ šallāṭet*) as "matron prostitute" or "brothel boss" in Ezek 16:30, see D. Bodi, "When Yhwh's Wife – Jerusalem Became a Strange Woman: Inversion of Values in Ezekiel 16 in Light of Ištar Cult – From Spouse to 'Brothel Boss'" (in print).

45. D. Bodi, "Les problèmes de la version grecque du Livre d'Ézéchiel", *Sem.* 52-53, 2005-2007, pp. 57-81. The article presents the manner in which, throughout the history of research, the textual critics viewed the relationship between the Greek version (LXX) and the Masoretic text (MT) of the Book of Ezekiel. For the Greek version of Ezekiel, I try to show the existence of censorship of the prophet's message comparable to the one exercised in the elaboration of the Aramaic Targum of Ezekiel. The rabbis of the 1st and 2nd centuries CE did not allow that certain chapters of the Book of Ezekiel (e.g., Ezek 16 on Jerusalem as a "brothel boss") be read in Hebrew in synagogues on account of the virulent invectives which the prophet addressed against Jerusalem and his compatriots.

Nebuchadnezzar filled with fury (בֵּאדַיִן נְבוּכַדְנֶצַּר הִתְמְלִי חֱמָא). Here the form *hitmᵉlî* is a Hitpᵉʿel (HtG-stem) perfect 3 m.s. from *mlʾ/y*. It shows that the expression continued being well-known and used in the Aramaic speaking world. Moreover, the Hebrew in Esther also correctly renders the Akkadian-Aramaic idiomatic expression, Esth 3:5b: "Haman was filled with rage (וַיִּמָּלֵא הָמָן חֵמָה)" and 5:9b: "Haman was filled with rage at him (וַיִּמָּלֵא הָמָן עַל מָרְדֳּכַי חֵמָה)".

3. The Languages in Persian Times

It is difficult to adequately evaluate the linguistic situation in Mesopotamia in Persian times on account of a major disbalance in the available sources[46]. In spite of their relative abundance, they offer only a partial and slanted image of the practice of writing. The problem derives from the existence of a double administration in the Persian empire. On the one hand, the documents on cuneiform tablets being of non organic matter and therefore more resistent have survived. These are written in Akkadian and Sumerian. On the other hand, the Achemenid administration abundantly used the Aramaic language in linear alphabetic script derived from Phoenician and written mainly on papyri and processed animal skins or parchments called *sipru* "leather scrolls". These documents written on organic material have mostly perished being unable to resist the ravages of worms and time. In the Eanna temple complex in Uruk were found 2000 cuneiform tablets written in Akkadian and Sumerian dealing with temple administration, and temple repairs down to 430 BCE. I have compared the "Builders's Charter" authorizing the artisans to rebuild Eanna temple complex with the list of artisans and builders of Jerusalem's remparts in Nehemiah 3[47]. The technical vocabulary for temple administrators and artisans in the Builders's Charter" is full of Sumerograms designating different corporations of artisans. Papyrus was widely used in the ancient Near East for several millennia prior to Persian times. In the mastaba reliefs (Egyptian tomb structures) dating from the Old Kingdom (first half of the 3rd millennium), one finds scores of relief representations of the

46. P.-A. Beaulieu, "Écritures et langues à Babylone au Iᵉʳ millénaire av. J.-C.", in B. André-Salvini ed., *Babylone*, Musée du Louvre, Paris 2008, pp. 311-313.

47. D. Bodi, "Néhémie chapitre 3 et la charte des bâtisseurs d'une tablette néo-babylonienne de l'époque perse", *Trans* 35, 2008, pp. 51-64; *id.*, "Traditional Claims of an Illustrious Ancestor in Craftsmanship and in Wisdom", in A. Archi ed., *Tradition and Innovation in the Ancient Near East*, 57th RAI, Rome, 4-8 July 2011, Eisenbrauns, Winona Lake 2015, pp. 311-320.

scribe at his task. For the most part he stands with a sheet of papyrus supported only on his left hand, holding the reed pen with the right hand.[48] The papyrus was already in common use on the Nile in the 4th millennium.

Moreover, even with the material used for writing Aramaic texts a distinction was made. The use of papyrus was more expensive and was employed for official documents like the official letter of the prince Adon of Ekron found at Saqqarah and dating from 605, In this letter the vassal asks for help from the Pharaoh when facing the approaching Babylonian army[49]. One of the consequences of Assyrian conquest of Egypt was the increased availability of papyrus as writing material favoring the extension of Aramaic writing with pen and ink. By contrast, for the daily correspondence like orders for wine, oil, or cereals, these were mainly written on ostraca. At Tell Maqedah, south of Hebron, over 2000 ostraca were found, dating from the 4th century. The ink used to write these texts has faded making their decipherment ocassionally rather difficult[50].

In Mesopotamia proper the linguistic situation continued evolving during the 1st millennium. The Akkadian language that was spoken and written around 1000, with the Assyrian dialect in the north and the Babylonian dialect in the central and southern Mesopotamia have practically disappeared at the beginning of the common era. By the time of the Achemenid rule, they were replaced by Aramaic in almost all domains. The substitution of Akkadian with Aramaic, however, was not chronological but gradual and for long periods both were used. For example in the 8th century, a letter of Sargon II (721-705) to Sîn-iddin of Ur (CT 54 10) is very informative about the existence of Aramaic leather scrolls: "As to what you wrote: 'If it is acceptable [to the k]ing, let me write down and send (my messages) to the king in Aramaic on *siprū* leather-scrolls', why would you not write and send (your messages) in Akkadian on clay-despatches (*šipirtū akkadâ*)? Really, the despatch(es) which you write must be drawn up like this very (royal) order!"

48. J.H. Breasted, "The Physical Processes of Writing in the Early Orient and their Relation to the Origin of the Alphabet", *AJSL* 32, 1915-1916, pp. 230-249, esp. 231-232.

49. B. Porten, "The Identity of King Adon", *BA* 44, 1981, pp. 36-52.

50. B. Porten and A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea*, vol. 1, Eisenbrauns, Winona Lake 2014; *id.*, *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea*, vol. 2, Eisenbrauns, Winona Lake 2015. A. Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée au Musée d'Israël*, Trans Supplément 3, Gabalda, Paris 1996; *id.*, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée*, Trans Supplément 9, Gabalda, Paris 2002.

As pointed out by S. Papola, Sargon II insists that reports sent to him be written in cuneiform probably for security reasons: "Intercepted Aramaic documents could certainly have been read by a great many more people than ones written in cuneiform"[51].

The Persian language had also exercised its influence in Mesopotamia and in the ancient Near East during the two centuries of the Achemenid rule. In studying the Aramaic parts of the books of Ezra and Daniel, but also the Hebrew of Nehemiah, Esther, and Qoheleth, one is struck by the number of terms of Persian origin[52]. During the Seleucid and Parthian times the influence of Greek spread widely. One has also to take into account the presence of a great number of foreign populations in Mesopotamia, semi-nomadic clans settling in urban areas; people from the Levantine coast deported by the Assyrians or latter subsequent to the campaigns of Nebuchadnezzar II; various military colonies established by the Persians and stemming from different regions of the vast Persian Empire; mercenaries, artisans, merchants of different ethnic origins attracted by the prosperity of the Mesopotamian cities. While following the tradition of having part of their administration written in alphabetic linear script by Aramaic scribes as established by the Assyrians, and followed by the Babylonians, by adopting Aramaic as the *lingua franca* for communication throughout their vast empire, the Persians probably attempted to deal with the linguistic confusion as reflected in Gen 11:1-9 and the "Babel of tongues".

At the beginning of the 1st millennium, the principal language in Babylonia was Akkadian, divided into two main expressions reflecting a state of diglossia, a situation in which two versions of the same language are used under different conditions within a community often by the same speakers. One version was SB (=Standard Babylonian, roughly in use from 1000 to 500), a written form of Babylonian employed in copying traditional literary works where case endings were simplified[53], and used for the composition of royal inscriptions, for the production of scholarly texts, and for anything belonging to the traditional intelectual culture. The other version was NB (=Neo-Babylonian, roughly in use from 1000 to 625),

51. S. Parpola, *Correspondence of Sargon II. Part I. Letters from Assyria and the West*, State Archives of Assyria 1, Helsinki 1987, p. xvi.

52. C.L. Seow, "Linguistic Evidence and the Dating of Qoheleth", *JBL* 115, 1996, pp. 643-666, esp. 647-648, listing 22 Persian words in the Hebrew Bible. M. Ellenbogen, *Foreign Words in the Old Testament: Their Origin and Etymology*, Luzac, London 1962.

53. For basic variations of SB in respect to OB, see D. Bodi, *Petite grammaire d'akkadien à l'usage des débutants*, P. Geuthner, Paris 2001, pp. 21-22.

reflecting more faithfully the spoken Babylonian. It is found in correspondence and juridical and administrative documents.[54] After 625 and roughly until 75, the NB is called LB (= Late Babylonian), since it rapidly gives way to Aramaic and stops being spoken in the Achemenid times. At the start of the publication of the *Chicago Assyrian Dictionary*, the conquest of Babylon by the Persians and the disappearance of the Chaldean Dynasty in 539 was taken as the transition date between the NB and the LB. Nowadays, however, the LB refers to Akkadian texts from the Persian and Parthian times where the LB is used for current documents. The written legal LB texts from Hellenistic times reflect an artificial language that betrays strong influence of Aramaic if not an outright translation from Aramaic originals. Written Sumerian texts were also produced. Although Sumerian was no longer a spoken language by the beginning of the 2nd millennium, it survived as a scholarly and religious language, owing to lexical lists and grammatical texts partly learned by heart, saveguarding the transmission of Sumerian vocabularly and grammar. Learning Sumerian was part and parcel of the scribe's training. Another reason for the preservation of Sumerian texts is the nature of Mesopotamian medecine. The exorcists use bilingual Sumerian-Akkadian healing incantations in order to help the sick, an attitude fostered by a particular worldview of a belief in the power of the uttered word and incantation. A probable influence of one such Middle and Neo-Assyrian bilingual incantation mentioning the *kiškanu*-tree of healing is found in Ezek 47:1-12[55]. Moreover, the scribes continued to copy a number of compositions in classical Sumerian inherited from archives stemming from Old Babylonian academies, and providing them with interlinear Akkadian translations. Even some new Sumerian compositions were written like hymns in order to accompany religious celebrations. These hymns were sung by the lamentation *kalû*-priests, and were often written in a special dialect called *emesal*. In this manner, Sumerian survived until the Parthian times as attested by the cuneiform library of the lamantation priest Ea-balāssu-iqbi from the family of Nanna-ù-tu. He lived in Babylon at the end of the 2nd and the beginning of the 1st century[56]. His library is constituted mostly of Sumerian hymns, balags and songs in honor of the god Ninurta.

54. S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, State Archives of Assyria, Vol. X, Helsinki 1993.

55. D. Bodi, "The Double Current and the Tree of Healing in Ezekiel 47:1-12 in Light of Babylonian Iconography and Texts", *WdO* 45, 2015, pp. 22-35.

56. I. Spar and W. G. Lambert, *Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art, II: Literary and Scholarly Texts of the First Millennium B.C.,* The Metropolitan Museum and

During the dark years of the embargo against Iraq, an important discovery was made, unfortunately by looters, of a number of cuneiform tablets revealing that in 498, fourty years after the Edict of Cyrus allowing Jews to return to their homeland, there existed a city in Babylonia called *āl-Yahudu*[57] the "capital of Judah", in other words, the Jerusalem of Babylonia. As found on the tablets, its population reflects the majority of Judean names. These exiled Judeans lived in a Babylonian city with the name of their old homeland and wrote their sale contracts like anybody else in Mesopotamia, in cuniform script. The Judean community *āl-Yahudu* offers a striking parallel to an Aramaic community from the city of Neirab.[58] The cuneiform tablets were found in Neirab, a site in the vicinity of Aleppo were originally written in Babylonia and were carried to Northern Syria by the Arameans who returned to their home city. Both Jewish and Aramaic communities show successful integration in the Mesopotamian world, culture and economy as well as the adoption of cuneiform script for the writing of their juridical and economic contracts.

Heretofore, the primary cuneiform evidence for Judeans in the post-exilic period was the Murašû archive, consisting of approximately 700 texts from Nippur. These tablets cover a period of some fifty years, beginning with 450. The latest text from *āl-Yahudu* dates to 477, the sizable 130 year gap in evidence for Judeans in Mesopotamia between the onset of the exile in 587 and the start of the Murašû documents in 450 is now reduced to a few decades owing to the *āl-Yahudu* tablets[59]. Unlike the Murašû archive, where individuals bearing Yahwistic or Hebrew names appear sporadically as witnesses or, even less frequently, as the economically less powerful party to the transaction, the *āl-Yahudu* corpus shows men of the Judean descent as the main protagonists and archive holders. As a source of information relevant to the study of the history of Judeans and other non-native populations in Mesopotamia in the 6th to 5th centuries, the documents from āl-Yahudu, Bīt Našar, Neirab, are to date, of paramount importance.

Brepols Publishers, New York 2005, p. 31, and W.G. Lambert, "The Transmission of the Literary and Scholastic Texts", *ibid.*, pp. XI-XVIII.

57. L.E. Pearce and C. Wunsch eds, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, CUSAS vol. 28, CDL Press, Bethesda 2014.

58. G. Tolini, "Le role de la famille de Nusku-gabbê au sein d'une communaté de déportés originaires de Neirab en Babylonie au VIe siècle", in L. Marti ed., *La famille dans le Proche-Orient ancient: réalité, symbolisms et images,* Actes de la 55e RAI, Paris 2009, Eisenbrauns, Winona Lake 2014, pp. 591-598 (bibliography).

59. Pearce – Wunsch eds, *op. cit.* (n. 57), p. 5.

The texts published in the CUSAS volume 28, are primarily legal and administrative in nature, and illustrate the administrative, business, and, to a certain extent, femily relationships of their actors. Written in late NB and Achemenid periods, between 572 and 477 (33 Nbk to 9 Xer), they were issued at hitherto unattested settlements of Judeans and other West Semitic peoples in rural Babylonia. Following Babylonian practices, these legal and administrative texts are dated explicitly to the month, day, and regnal year in which the transaction occurred. The dates make it possible to reconstruct the history of the composition of the texts in the archive, and thus enable us to place the actors in chronological context[60]. The earliest tablet in the collection (nº 1) dates from the 20th day of Nisannu, in the 33rd year of Nebuchadnezzar II (572), fifteen years after the destruction of Jerusalem and its Temple. The latest text in *āl-Yahudu* dates to 9 Xer (477). To date, these texts provide the earliest evidence for the presence of Judean exiles, apart from the royal entourage, in Babylonia, and show them, less than a generation after their exile, fully engaged in the business of agriculture, in direct contact with Babylonian officials, scribes, and business people.

The Arameans were settled along the Tigris river beginning with the 8th century, and the Babylonian governors of Suḫu on the Middle Euphrates faught against the incursions of Aramean semi-nomadic clans[61]. Other Aramean clans arrived to Babylonia subsequent to the deportations carried out by the Assyrian kings from the 9th to the 7th centuries. The significant presence of Arameans in Mesopotamia transformed Assyria and Babylonia into a bilingual society. Both royal administrations employed Aramaic scribes producing documents in Aramaic.

The salvage excavations prompted by the construction of a damn on the Euphrates at al-Qadisiyah, in Iraq which created the "Al-Qadisiyah Lake," located upstream of Hadītha area, uncovered a number of Akkadian cuneiform texts. These furnish additional historical insights on the 8th century BCE Arameans before the stabilization of the region under the Assyrian king Tiglath-pileser III (729-727), who extended Assyrian control in the west and south.[62] About twenty cuneiform tablets were

60. *Ibid*., p. 4.

61. D. Bodi, "Is There a Connection Between the Amorites and the Arameans?" *ARAM* 26, 2014, pp. 383-409.

62. A. Cavigneaux and B.K. Ismail, "Die Statthalter von Suhu und Mari im 8. Jh. v. Chr. Anhand neuer Texte aus der irakischen Grabungen im Staugebiet des Qadisija-Damms (Taf. 35-38)", *Baghdader Mitteilungen* 21, 1990, pp. 321-456. For an English translation see G. Frame, *Rulers of Babylonia from the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*, RIMB 2, University of Toronto Press, Toronto 1995, pp. 275-331.

discovered by the Iraqi archaeologists at Sūr Jarʿā in 1978-79. The land of Sūḫu was situated on the Middle Euphrates, from the northwestern border of Babylonia (around modern Ramādī) as far as the small principality of Ḫindānu (around modern Abū Kemal).

The most prominent event mentioned in the inscriptions of the second governor Ninurta-kudurrī-uṣur is his victory over bands of Aramean tribesmen related in several versions. Two thousand Aramean Ḫatallu tribesmen, from the Sarugu and Luḫuāyya (var. Minu'û) tribes, under their chieftains Šamma'gamni of the Sarugu clan, and Iâ'e son of Balaam from *a-mat-a-a* (Hamath), were plundering the land of Laqû, located upstream of Sūḫu.[63] The toponym Sarug 40km NW of Karkemiš survives in the name Sürüc, in Turkey. It was part of Bīt-Adini, which the Assyrian King Šalmanezzer III (858-824) annexed during his reign. Adad-dayyānu, the governor of Laqû implored the governor Ninurta-kudurrī-uṣur for help. The latter with his army of 105 chariots, 220 mounted soldiers and 3000 foot soldiers defeated the marauding Arameans. There is a short and a longer account of his victory (RIMB 2, S.0.1002.1 and S.0.1002.2.2-8), and several additional divergent versions. One text mentions Šama'gammni, as the warlord from the Sarugu clan and another warlord named Iâ'e, the son of Balammu, from the Amatu tribe (RIMB 2, S.0.1002. I 16b). P.-E. Dion points out a series of Aramaic terms that occur in the Suḫu cuneiform inscriptions: **gepen* "fruit tree;" *kirû* "orchard," being both Akkadian and Aramaic; the names of the wells **makir* (rare in Akkadian) and **surib* ("to supply"?); the rare usage of the verb *naṭālu*; the name of the city ^{uru}*gab-ba-ri*-KAK; *ni-iq-bu-ú-nu* "the waters we gathered" related to Syriac *qbo*; **kneśśet* designates the assembled men in charge of erecting a military post in the steppe corresponding to *kinaltu* in the Babylonian version; *gedûd, gudūdu* (cf. the Aramean bands *gedûdîm* in Elisha cycle in 2 Kgs 5:2; 6:23, and of Moabites 13:23); *adiru* a *hapax* in Akkadian, cognate of Hebrew *'ēzôr*.[64] When the Aramaic marauders threaten to rise against the É (*bīt*) Sūḫi "House of Suḫu", it refers to the same social structure as Bīt-Šabi, who are part of the Sūḫu.

63. The chieftain Šamma'gamni of Sarugu is called NAMGIR *nāgiru* "herald". The third stele from Sfire mentions a *nāgiru* just after the members of the royal family of the kingdom of Arpad, between Hamath and Bīt-Adini, A. Lemaire and J.-M. Durand, *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu*, Droz, Geneva 1984, p. 145.

64. P.-E. Dion, "Les Araméens du Moyen-Euphrate au VIIIe siècle à la lumière des inscriptions des maîtres des Suḫu et Mari", *VTSup* 61, 1992, pp. 53-73, esp. 63; D. Bodi, "The 8th Century BCE Battle Account of the Aramean Defeat at Suḫu and Its Bearing on the Hebrew Bible and on Ezekiel's *hapax legomena* – Philological and Comparative Study" (in print).

We may assume that Babylonia in the times of Nebuchadnezzar II (604-562) experienced a state of official bilingualism similar to the one that existed in Assyria. The foundation brick of Nebuchadrezzar II (605-562), found at Hilla (Babylon) and now in the Louvre Museum (Catalogue nº 127; AO 7372) contains the royal titles of the Babylonian king: "Nebuchadezzer, king of Babylon, provider of Esagil and Ezida, first born son of Nabopolassar, king of Babylon"[65]. It is accompanied by an Aramaic docket, a brief Aramaic inscription whose connection with the main texts is not clear, and, therefore, might have been added later. There were undoubtedly attempts in addapting cuneiform writing to Aramaic texts. One such attempt is the Aramaic healing incantation written on a clay tablet in cuneiform (Catalogue nº 207)[66]. Among cuneiform tablets that have been found in Uruk-Warka, and presently kept in the Louvre Museum, there is one dating from the 3rd century and written in Aramaic.[67] The tablet is extremely precious since Aramaic is written in cuneiform syllables and provides the earliest example of the way Aramaic was pronounced and vocalized. The tablet contains two incantations. The incantations come from a time when magic and medicine, therapy and ritual overlapped and were often identical.

Moreover, the Babyonian cuneiform texts often mention a group of scribes called *šepirū*, following the Aramaic term for this profession. The *šepirū* appear in the context of royal administration. However, the administration of Babylonian temples was controlled by local elites that belonged to influential families of scribes and scholars. They remained as the bastion of tradition, faithfully preserving cuneiform writing and traditional lore for centuries after the disappearance of the last king of the Babylonian royal dynasty. After the fall of Babylon in 539, the city remained as one of the five capitals of the Persian kings (beside Susa, Persepolis, Ecbatana and Pasargade) and the presence of the Persian administrators can be identified by their titles and onomastics, indicating that they resided there at regular intervals.

65. B.-A. Salvini ed., *Babylone*, Musée du Louvre, Paris 2008, p. 198; P.-R. Berger, *Die neubabylonischen Königsinschriften. Königsinschriften des ausgehenden babylonischen Reiches (626-539 a. Chr.)*, AOAT 4/1, Kevelaer, Butzon and Bercker, Neukirchen-Vluyn 1973, pp. 179-182. Aramaic in CIS II/1, 57, nº 54.

66. Salvini, *ibid.*, p. 261, nº 207.

67. C.H. Gordon, "The Aramaic Incantation in Cuneiform", *AfO* 12, 1937-39, pp. 105-117. G.R. Driver, "An Aramaic Incantation in the Cuneiform Script", *AfO* 3, 1926, pp. 47-53. For a recent treatment of this text with new readings and bibliography, see M.J. Geller "The Aramaic Incantation in Cuneiform Script (AO 6489 = TCL 6,58)", *JEOL* 35-36, 1997-2000, pp. 127-144.

When Babylon fell to the power of Alexander the Great in 330, the Greeks and Macedonians settled in Babylonia, and their names begin to appear in cuneiform contracts. The local population, for reasons of prestige, occasionally adopted Greek names, making it difficult to differentiate between Greeks and Hellenized locals. One tablet from the Louvre Museum (Catalogue nº 208, AO 7037),[68] dating from the year 161-160 of the Seleucid Era (=151-150), attests to the sale of a dwelling or a terrain in the city of Uruk. The text is written in Akkadian cuneiform by the scribe Ina-qibit-Anu, son of Šamaš-eṭir, descendant of Ekur-zakir, in Uruk and bears on it an ink inscription in Aramaic, the so-called docket. Nanā-iddin sells a dwelling belonging to Antum-banāt his wife, in exchange for a benefit. The house is located in the vicinity of the Great Gate of Ishtar of Uruk and its dimension was measured. It was sold for 10 sheqels of silver paid in staters of Demetrius (*Di-mit-ri-su* l. 11) i.e., the Seleucid King Demetrius I Soter (162-150), to Antipatros son of Diodoros (*An-ti-'i-pa-at-ru-su apli šá Di-i-du-ur-su* l. 12)[69].

A small group of tablets from Seleucid (300) and Parthian times contain excerpts of Akkadian and Sumerian school texts written in Greek alphabet. Often the obvese contains the cuneiform syllabic text and the reverse offers the transcription in Greek alphabetic characters. On a clay fragment (Catalogue nº 118)[70], one can read the first twelve lines of the TIN.TIR series, a Babylonian topographical text in five tablets that enumerates the names and epithets of the city of Babylon, its quarters, streets, temples and gates[71]. The text reflects theological speculations about the names using the so-called Babylonian hermeneutics.The preserved fragments represent the beginning of the text (TIN.TIR I, I, 1-12), comprising the first theological names of Babylon and the beginning of tablet II

68. Salvini, *op. cit.* (n. 65), p. 261.

69. G. Contenau, *Contrats néo-babyloniens II: Achéménides et séleucides*, Textes Cunéiformes du Louvre XIII, Paris 1929, 246. Transliteration and translation in M. Rutten, "Contrats de l'époque séleucide conservés au Musée du Louvre", *Babyloniaca* 15, 1935, pp. 1-252, esp. 183.

70. Salvini, *op. cit.* (n. 65), p. 193, nº 118. In British Museum, Department of Middle East, BM 34798; E. Sollberger, "Graeco-Babyloniaca", *Iraq* 24, 1962, pp. 63-72, esp. 67-69; M.J. Geller, "More Graeco-Babyloniaca", *TA* 73, 1983, pp. 114-121; J.A. Black and S.M. Sherwin-White, "A Clay Tablet with Greek Letters in the Ashmolean Museum, and the 'Graeco-Babylonian Texts'", *Iraq* 46, 1984, pp. 131-140; S.M. Maul, "Neues zu den 'Graeco-Babyloniaca'", *TA* 81, 1991, pp. 87-107.

71. What the Assyriologists call the "TIN.TIR Texts of Babylon" represent a particular genre of Neo-Babylonian texts stemming from the Assubanipal library in Nineveh dating from 668 BCE. Their goal is not topographical, rather, it is theological and cosmological. A. George, *Babylonian Topographical Texts*, OLA 40, Peeters, Louvain 1992, pp. 38-39 and pl. VI (new copies and edition of the TIN.TIR texts), Review by M. Geller, *AfO* 42-43, 1995-1996, pp. 248-250.

giving the names of all the gods in Marduk's temple. These Greek transcriptions provide us with the pronunciation of Akkadian as practiced by the scribes of that time. The book of Ezekiel, associated with a prophet who lived and exercised his prophetic ministry mostly in the Babylonian exile, is the first text in the writings of the Hebrew Bible offering an elaborate, theological exegesis of the names of Jerusalem based on principles of Babylonian hermeneutics, cf. several names that Jerusalem is given in the Book of Ezekiel (Ezek 23:4[2×].11,22,36,44 Oholibah "My Tent is in Her"; 39:16 Hamonah "Tumultuous City": Ezek 38:18 "navel of the earth" (*ṭabbûr hā'areṣ*); 48:35 *Yhwh šāmmâ* "Yhwh is there"). It seems probable that Ezekiel and the Judean *literati* editing his work followed the model of the Babylonian scribes who produced the first tablet of the TIN.TIR texts containing the theological exegesis and commentary of the fifty names of Babylon. Moreover, the Hebrew midrashic exegesis has continued this tradition when speaking of the seventy names of Jerusalem.[72]

These texts that the Assyriologists call Graeco-Babyloniaca, show that the scribes had developed a system of writing based on the Greek alphabet in order to write Akkadian and Sumerian similarly to the later Copts in the east in their writing of the Egyptian language. It shows an attempt to transmit the rich scribal and theological traditions associated with the city of Babylon. The texts called Graeco-Babyloniaca have survived only on clay tablets, but it is probable that numerous texts of the cuneiform tradition were inscribed on papyri and parchments that perished with the time. For the Mesopotamian intellectual culture, the library in Esagil, the Marduk temple in Babylon filled the role that the library of Alexandria held later for the Hellenistic world. Another tablet from Hellenistic times gives the Greek term [*do*]*phsarouth* which renders the Akkadian word *ṭupšarrūtu* meaning "the scribal art", indicating that the tablet was part of a traditional Babylonian scribal academy[73]. It is only at the time when Babylonia passed under Parthian domination by the end of the 2nd century that this three millennia-old intellectual literary and scribal tradition slowly disappeared.

72. L. Ginsberg, *The Legends of the Jews*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1968, vol. 7, index, p. 166, quoting *Aggadat Shir* I 8-10. "The seventy names of God, of Israel, and of Jerusalem are enumerated in *Aggadat Shir* 1 8-10". D. Bodi, "Quelques noms et mythes de Babylone et leurs échos dans la Bible hébraïque", in K. Zakharia ed., *Babylone, Grenade, villes mythiques*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon 2014, pp. 85-98.

73. W.G. Schileico, "Ein babylonischer Weihtext in griechischer Schrift", *AfO* 5, 1928/29, pp. 11-13. Maul, *loc. cit.* (n. 32), p. 13.

Conclusion

In the course of this research it was possible to establish a homologous series of Akkadian and Aramaic texts showing a remarkable chronological continuity for an idiomatic expression starting with Old Babylonian Akkadian, continuing in Aramaic and finding its entry into Ezekiel's Hebrew in Persian times. In the first part, we analyzed an expression that represents an absolute *hapax legomenon* used in Ezek 16:30 *ʾamūlâ libbātēk* "I am filled with anger against you". It reproduces a well attested and geographically equally well distributed Akkadian (*libbāti malû* "filled with anger") and Aramaic (מלא לבתך) idiomatic expression, both in Mesopotamia and in Egypt. The expression occurs in all the major literary texts and letters from Old, Middle and Neo Babylonian times (*Atra-ḫasīs epic*, Mari letters, El-Amarna correspondence, *Erra epic*, *Gilgameš epic*) down to Persian times (Assur Aramaic ostracon in the east and Elephantine, Hermopolis, and Padua papyri in the west). In spite of the wide chronological and geographical distribution of the expression that might even represent a literary allusion to classic Akkadian epics, the versions such as LXX, Vulgate, Targums, Pešiṭta, systematically missed its meaning, although Aramaic was still well in use when these versions appeared. Moreover, apart the NEB in English (G.R. Driver) and the BP in French (J. Koenig), that correctly capture the idea of "anger" all modern versions (French, English and German) continue misunderstanding and mistranslating the expression. In the second part, the article shed some light on the languages and the linguistic situation in the Persian times: the Late and Standard Babylonian, the increased use of Aramaic producing the "*Mischsprache*" (W. von Soden) and the standardized Imperial Aramaic, the influence of Persian as reflected in Biblical Aramaic of Ezra and Daniel and the so-called "Graeco-Babyloniaca" texts where Akkadian is written in Greek alphabet. The paper argues that the highly polemical context of Ezekiel's scathing invective against Jerusalem personified as the "matron prostitute" (*ʾiššâ-zônâ šallāṭet*) in chapter 16 is probably to blame for censorship the tradition and the versions exercised in respect to this expression. This is indirectly confirmed by the fact that in the 3rd or 2nd century text in Daniel 3:19, the Akkadian-Aramaic expression was correctly rendered into Biblical Aramaic as *mlʾ ḥmh* "filled with anger," proving that the expression continued being well-known and used in the Aramaic speaking world. It also entered the Hebrew of Esther 3:5 and 5:9 as *mlʾ ḥmh*.

THE CONSTRUCTION OF PUBLIC WORKS IN THE PERSIAN EMPIRE: NEHEMIAH'S WALL AS A TEST CASE

L.S. Fried*

Summary: O. Lipschits proposed recently that the Hebrew word החזיק in Nehemiah 3 should be translated as 'financed" rather than as 'reinforced' or 'strengthened'. He makes a distinction between those who paid for the work (החזיק) and those who actually did it (בנה). According to Lipschits, sections of the wall described as החזיק were financed and organized by wealthy individuals who were able to "undertake the financial burden." How were public works, like city walls, organized and financed in the Achaemenid Empire? Rather than wealthy individuals, the king supplied the wood from the royal *pardes* (Neh. 2.8), and each district head provided corvée labor (סבל) from men in his district. Nehemiah commandeered corvée labor (סבל) from those living in Jerusalem while district heads from other parts of the province provided it from their own jurisdictions. The district heads were not wealthy nobles (הורים), but military commanders (שרים).

Résumé : O. Lipschits a proposé récemment que le mot hébreu החזיק dans *Néhémie* 3 soit traduit par « financé » plutôt que par « renforcé ». Il fait une distinction entre ceux qui paient pour le travail et (החזיק) et ceux qui le font (בנה). D'après O. Lipschits, des sections du mur décrites comme החזיק étaient financées et organisées par de riches individus qui étaient capables de « soutenir la charge financière ». Comment les travaux publics, comme les murs de la cité, étaient-ils organisés et financés dans l'Empire achéménide ? Plutôt que de riches individus, le roi fournissait du bois depuis le *pardes* royal (Neh. 2.8), et chaque chef de district fournissait le travail de la corvée (סבל) avec les gens de son district. Néhémie réquisitionnait, pour le travail de la corvée (סבל), des habitants de Jérusalem, tandis que les chefs de district réquisitionnaient des habitants des autres parties de la province, selon leurs juridictions. Les chefs de district n'étaient pas de riches nobles (הורים), mais des commandants militaires (שרים).

Keywords: Achaemenid, Nehemiah, corvée, public works

Mots-clés: Achéménide, Néhémie, corvée, travaux publics

My good friend O. Lipschits proposed recently that the Hebrew word החזיק in Nehemiah 3 should be translated as "financed" rather than as

* 2826 Provincial Dr. Ann Arbor, MI 48104, Etat-Unis.
lizfried@umich.edu

"reinforced," or "strengthened" or as "made repairs" as the NRSV translates, in for example, Neh. 3:4:[1]

וְעַל־יָדָם **הֶחֱזִיק** מְרֵמוֹת בֶּן־אוּרִיָּה בֶּן־הַקּוֹץ ס
וְעַל־יָדָם **הֶחֱזִיק** מְשֻׁלָּם בֶּן־בֶּרֶכְיָה
בֶּן־ מְשֵׁיזַבְאֵל ס וְעַל־יָדָם **הֶחֱזִיק** צָדוֹק בֶּן־בַּעֲנָא׃

Next to them Meremoth son of Uriah son of Hakkoz made repairs
Next to them Meshullam son of Berechiah son of Meshezabel made repairs.
Next to them Zadok son of Baana made repairs. (NRSV)

O. Lipschits sees a distinction between those who paid for the work (**החזיק**) and those who actually did it (**בנה**).[2] According to his view, sections of the wall described as **החזיק** were financed and organized by people who were able to "undertake the financial burden" (p. 92).[3]

He cites various examples of the root חזק to argue that the term in Nehemiah 3 implies financial support.

מִן־הַמִּלְחָמוֹת וּמִן־הַשָּׁלָל הִקְדִּישׁוּ **לְחַזֵּק לְבֵית יְהוָה** (1 Chr. 26:27)

[Stuff] from the wars and from the booty they dedicated in order to xxx the house of Yhwh.

In particular he argues that חזק in 1 Chronicles 26:27 cannot mean "to repair," since the temple has not yet been built. He also refers to the common expression in Kings, לְחַזֵּק אֶת־בֶּדֶק, which he says connotes a financial obligation rather than a physical repair:

לַגֹּדְרִים וּלְחֹצְבֵי הָאֶבֶן וְלִקְנוֹת עֵצִים וְאַבְנֵי מַחְצֵב **לְחַזֵּק אֶת־בֶּדֶק** (ויתנו כסף) בֵּית־יְהוָה
וּלְכֹל אֲשֶׁר־יֵצֵא עַל־הַבַּיִת לְחָזְקָה׃

(And they gave money) to the masons and the stonecutters to buy timber and quarried stone in order to xxx the cracks in the house of Yhwh, as well as for any outlay for repairs of the house. (2 Kings 12:12)

O. Lipschits also takes issue with the usual translation of Neh. 3:13:

אֵת שַׁעַר הַגַּיְא הֶחֱזִיק חָנוּן וְיֹשְׁבֵי זָנוֹחַ הֵמָּה בָנוּהוּ

"Hanun financed and organized the building of the Valley Gate and the inhabitants of Zanoah built it …" (Lipschits 2012:89)

Hanun and the inhabitants of Zanoah repaired the Valley Gate; they rebuilt it (Neh. 3:13 NRSV).

1. O. Lipschits, "Nehemiah 3: Sources, Composition, and Purpose," in I. Kalimi ed., *New Perspectives on Ezra-Nehemiah: History and Historiography, Text, Literature and Interpretation*, Eisenbrauns, Winona Lake 2012, pp. 73-99.

2. *Ibid*., pp. 88-90.

3. *Ibid*., p. 92.

He suggests his translation even though I am sure he is aware of the many times that a singular verb at the head of a passage is used with a plural subject. He concludes by suggesting that החזיק in Nehemiah 3 should be routinely translated as "provide financial support for."

With his article, O. Lipschits draws our attention to two important questions: Who paid for the material for the wall, who paid the workers, and who did the work? The larger issue addressed here is how was public infrastructure, like city walls, organized and financed in the Achaemenid Empire? Moreover, is it possible to learn the answer to this question from the text of Nehemiah 3?

Who Paid for the Materiel?

Paying for Jerusalem's city wall meant paying for both materiel and workers. According to the book of Nehemiah, it was not wealthy nobles, but the king who supplied the wood from his royal *pardes* (Neh. 2:8), a royal estate, probably in Lebanon, run by Asaf, probably a Phoenician.[4] The wood would have been for the doors of the city gates, its roofs, and its bars, as well as for the gates of the temple enclosure, and Nehemiah's house. We are not told where the stone for the walls would come from, but it could either have been quarried by local workers or reused from the rubble lying around the ruined wall (cf. Neh. 2.14).

We may turn to Ezra 3.7 to understand how all of this wood and stone was obtained and paid for. The Ezra passage has to do with building the Jerusalem temple, but it would apply to any Persian period building project.

> וַיִּתְּנוּ־כֶסֶף לַחֹצְבִים וְלֶחָרָשִׁים וּמַאֲכָל וּמִשְׁתֶּה וָשֶׁמֶן לַצִּדֹנִים וְלַצֹּרִים לְהָבִיא עֲצֵי אֲרָזִים מִן־הַלְּבָנוֹן אֶל־יָם יָפוֹא כְּרִשְׁיוֹן כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ־פָּרַס עֲלֵיהֶם.
>
> So [the returnees] gave silver to the quarrymen and the stonecutters, and food, drink, and oil to the Sidonians and the Tyrians to bring cedar wood from Lebanon to the sea, to Jaffa, according to the authorization (רִשְׁיוֹן) that they had from King Cyrus of Persia. (Ezra 3:7)

The silver authorized for the quarrymen and the stonecutters was payment for their work in quarrying the stone and bringing it to Jerusalem for the temple's walls. The food, drink, and oil were rations to the Sidonians and the Tyrians for bringing the cedar trees down from Lebanon. It was not payment for the wood itself, since the wood would have been from that

4. R. Zadok, "Some Issues in Ezra-Nehemiah," in Kalimi ed., *op. cit.* (n. 1), p. 165.

same royal *pardes* in Lebanon. Nor was it payment for the stone; the quarries too would have belonged to the king. The Judeans authorized the payment for these workers on Cyrus' authority, by virtue of the רִשְׁיוֹן that they received from him.

How did the returnees obtain this food, drink, oil, and silver to pay these workers? The mechanism for payment is explicit in the Persepolis Fortification Tablets,[5] and did not require that the Judeans have these amounts on them. The authorization they had from Cyrus enabled them, upon receiving the items, to provide a receipt, a letter of credit to the quarrymen who supplied the stone and to the men who brought the wood down from Lebanon. These workers would then have been able to turn this letter of credit over to the treasurer located at the royal storehouse in Jerusalem, the provincial capital, who would then have provided to them both the silver and their rations. The local treasurer would then have been reimbursed by the satrap or other agent of the king, or if appropriate, would have paid it out from taxes received. As envisioned by Artaxerxes's reference in his letter to "all the treasurers who are in Beyond-the-River" (Ezra 7:21), each of the provinces within a satrapy had treasurers at the provincial capitals charged with the duties of disbursing payments and collecting tribute, rents, and taxes.[6]

This would have been the process under which Nehemiah built the city wall. Nehemiah received an authorization to order wood from Asaf, and presumably stone as well for the city wall, if needed (Neh. 2:7-8). In addition to the letters from the king that provided safe passage, the king also wrote documents to serve as letters of credit for Nehemiah's meals and lodging along the way (Neh. 2:7), and then for the wood and other material for the walls of the city and of the *birāh* when he arrived (Neh. 2:8). We see many letters of credit of this sort among the Persepolis Fortification Tablets.[7] We may conclude that the king supplied the materials for the wall as well as the rations for the workers who brought them down to the building site.

5. R.T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, The University of Chicago Oriental Institute Publications 92, University of Chicago Press, Chicago 1969; P. Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (trans. Peter T. Daniels, Eisenbrauns, Winona Lake 2002), pp. 422-435; M.W. Stolper, "Ganzabara," in *Encyclopaedia Iranica X* (Fasc. 3; 2000), pp. 286-289.

6. Stolper, *ibid*. Indeed, the presence of a royal storehouse and treasurer is what we mean by *bīrah,* or provincial capital (A. Lemaire and H. Lozachmeur, "La Birta en Méditerranée Orientale," *Sem*. 43-44, 1995, pp. 75-78; *id*., "Birah/Birta' en Araméen," *Syr*. 64, 1987, pp. 261-266).

7. R.T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*; J.D. Whitehead, "Early Aramaic Epistolography: The Arsames Correspondence," Ph. D. Diss., Department of Near Eastern Languages and Civilizations: The University of Chicago, Chicago 1974.

Who Did the Work?

Who did the actual work on the wall? In autocratic empires, like the Persian and the Babylonian and Assyrian empires before it, the burden of the actual work fell upon the populace in the form of corvée labor. This can be observed in Assyria from the records kept while the walls of Dur-Sharrukin were being built.[8] It can also be observed in the biblical text. Indeed, the main concern that Reḥum voiced in his letter to the king was that "if this city be built and her walls completed, neither rent, tribute, nor corvée would be paid, and the wealth of my king would be harmed" (*Ezra* 4.13). כְּעַן יְדִיעַ לֶהֱוֵא לְמַלְכָּא דִּי הֵן קִרְיְתָא דָךְ תִּתְבְּנֵא וְשׁוּרַיָּה יִשְׁתַּכְלְלוּן מִנְדָּה־בְלוֹ וַהֲלָךְ לָא יִנְתְּנוּן וְאַפְּתֹם מַלְכִים תְּהַנְזִק׃.

Reḥum's first fear was that rent מנדה, specifically rent owed the king, מידת המלך, would not be paid. We know that the Judeans were liable for the king's rent, since the hardship incurred in paying it was a major complaint (Neh. 5:4). The returnees did not own their fields and vineyards, but were renting them from the king, as the text shows.[9]

Rehum's second fear was that Judah would not pay tribute, בלו.

His third and perhaps his major fear was that the Judeans would not pay the *halāk* if the wall were built. *Halāk* is the Aramaic word for corvée labor.[10] This well-known term for corvée labor is derived from the Akkadian *ilku*, and refers to service – military or otherwise, that is owed on land given as a fief by a king, satrap, or governor to an individual or group.[11] The wealthy could remit the *ilku* in kind or in silver, so that someone else would be paid to perform the *ilku* service instead of the fief-holder.

8. M. Cogan, "Raising the Walls of Jerusalem (Nehemiah 3:1-32): The View from Dur-Sharrukin," *IEJ* 56, 2006, pp. 84-95.

9. L.S. Fried, "The Exploitation of Depopulated Land in Achaemenid Judah," in M.L. Miller, E. Ben Zvi and G.N. Knoppers eds, *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*, Eisenbrauns, Winona Lake 2015, pp. 149-162.

10. J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Brill, Leiden 1995, p. 283; F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic, 6th Revised Edition*, Porta Linguarum Orientalium 5, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1995, #188; M. Heltzer, "The Social and Fiscal Reforms of Nehemia in Judah and the Attitude of the Achaemenid Kings to Internal Affairs of the Autonomous Provinces," in *id.* ed., *The Province Judah and Jews in Persian Times*, Archaeological Center Publications, Tel Aviv 2008, pp. 71-94; A. Lemaire, "Administration in Fourth-Century BCE Judah in Light of Epigraphy and Numismatics," in O. Lipschits, G.N. Knoppers and R. Albertz, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007, pp. 53-74.

11. G. van Driel, *Elusive Silver: In Search for a Market in an Agrarian Environment; Aspects of Mesopotamia's Society*, PIHANS 95, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden 2002, pp. 254-259; J. Naveh and S. Shaked, *Aramaic Documents from Ancient Bactria (Fourth Century BCE)*, The Khalili Family Trust, London 2012, p. 30. *CAD* I-J, 73.

A good example of the *ilku* service is known from the Murašu archive. One text concerns an agreement in which a certain Gedaliah promises to fulfill the *ilku* service on cavalry land (*bît sîsî*) belonging to his father, and Rîmût-Ninurta, son of Murasû, agrees to "adopt" Gedaliah, and to provide him all the equipment necessary including a horse.[12] Another example is from the Arsames' archive. The holding that Arsames had assigned to Peṭosiri and then gave over to Peṭosiri's son Pamun was a fief on which the *ilku* service was owed (*TAD* A 6.11). The *ilku* service is also mentioned in a letter from Akhvamazda, satrap of Bactria, to his governor Bagavant (*ADAB* A1). This custom of corvée service due on land assigned to an individual by king or satrap was common throughout the Achaemenid Empire. Everyone who received land from the king (and since the Judeans were paying the king's rent on it [Neh. 5:4], then they had received it from the king) was liable for the *halāk*, that is, was liable for corvée labor. Prior to Ezra's arrival, even cultic personnel were responsible for the corvée. However, when he arrived in 398 BCE, in the seventh year of Artaxerxes II, he brought with him royal authorization for immunity for all cultic personnel from rent, tribute, and corvée (Ezra 7:24).

Corvée labor was most often described as military service, but the military did not only perform military tasks. In the Achaemenid Empire military duty was simply corvée labor and soldiers could be used to build city walls or perform any other task. Thanks to the Bactrian correspondence we know a great deal about how public works were carried out in the Achaemenid Empire, and most importantly how city walls were built. We are fortunate to have at our disposal a letter from Akhvamazda, satrap of Bactria during the reign of Artaxerxes III, to Bagavant, the governor of Khulmi, the site of the modern city of Khulm, in northern Afghanistan, not far from its border with Uzbekistan. The letter is dated to Oct/Nov. 351 BCE:

Letter from Akhvamazda, satrap of Bactria during the reign of Artaxerxes III, to Bagavant, the governor of Khulmi, Oct/Nov. 351 BCE (ADAB A4)

Obverse:

> From Akhvamazda to Bagavant. And now. Concerning what you have sent to me, saying: "(A message) has been sent to me from you (instructing me) to give the order to build the wall and the ditch around the city of Nikhšapāya. Then I set a time and had the troops come over. However, Spaita, the judges, and others of the place of the garrison came to me saying:

12. G. Cardascia, *Les Archives des Murašû, une Famille d'Hommes d'Affaires à l'Époque Perse (455-503 Av. J.-C.)*, Impr. Nationale, Paris 1951, pp. 179-182.

'There are locusts in great number and dense, and the harvest is ripe for harvesting. If we build this wall, the scourge of the locusts which is in the city [will increase] and will inflict … in the land.' But I have no authority to let them go."

And another [thing]. That which you say, that which concerns the thing that you communicated to me ….

And now, the troops that have been appointed for you to have at your disposal, let them go in order that they may [destroy] the locusts and that they may gather the harvest. When the time comes, they will build the wall and the ditch.

Daizaka the scribe knows this order.

Reverse:

To Bagavant who is at Khulmi. The 3 Sivan, the 11th year of Artaxerxes. Carry this letter to Nikhšapāya.

In this letter, the satrap, Akhvamazda, responds affirmatively to a request by one of his governors, Bagavant, to release the troops at his disposal from building the city wall of Nikhšapaya and to use them instead to gather in the harvest before the locusts consumed it. We learn from this that the governor had troops, corvée laborers, at his disposal, and second, that he could use them to build a city wall and moat. A second similar letter refers to Bagavant's task to use his troops to build a defensive wall around another city, the city of Kiš, in Sogdiana (*ADAB* A5). As we see in the Murasû archive, military service was used as payment for the *ilku,* it is corvée labor. Satraps, governors, and military commanders routinely ordered the men assigned to them to build city walls; the king supplied the material.

This use of corvée labor has a long history in the ancient Near East and the case of the wall of Dur-Šarrukin in the reign of Sargon II is illustrative.[13] There too provincial governors were each assigned to build a portion of the city wall, and the deportees in each jurisdiction payed their *ilku*-service by providing corvée labor to build it. The king supplied the materials.

This was the situation in Persian period Jerusalem as well. According to the list of wall-builders in Nehemiah 3, eight different commanders (*śarîm*) of corvée laborers came with their men to build the wall.[14] Two separate units came from Jerusalem (vss. 9 and 12), two from Qeilah (vss. 17 and 18), two from Miṣpeh (vss. 15 and 19), one from Beth-Haccherem (vs. 14),

13. Cogan, *loc. cit.* (n. 8).

14. A. Demsky, "'Pelekh' in Nehemiah 3," *IEJ* 33, 1983, pp. 242-244; S.W. Holloway, "Distaff, Crutch, or Chain Gang: The Curse of the House of Joab in 2 Samuel III 29," *VT* 37/3, 1987, pp. 370-375.

and one from Beth-Zur (16). In addition, the satrap of Beyond-the-River also sent men (vs. 7). Besides these we are told of men from Jericho (vs. 2), Sena'ah (vs. 3), Tekoaʿ (vs. 5), and Zanoah (vs. 13) who also came to work on the wall. These too would have been sent by the commanders of their respective districts. This adds up to thirteen separate contingents who came from the various districts within Judah.

These units were in addition to the cultic officials – including the high priest (3:1), the regular priests (3:22, 28), the Levites (3:17), and the Netînîm (3:26). These too were obligated for the *halāk* service until Ezra's arrival in 398 BCE when they were granted immunity (Ezra 7:24).[15] Another group of laborers consisted of members of the various guilds resident in Jerusalem – the gold- and silver-smiths, the perfumers, and the merchants (vss. 8, 31, 32). These may have lived in Jerusalem and owed the corvée service by virtue of their living and doing business in the city (Neh. 5:4). There are also nineteen men listed by name, seven of whom are known to have lived in the city. Very likely the rest did as well. They too would have owed corvée labor as part of their rent.

It might be objected that the men working on the wall were doing so out of their personal joy at having a city wall around Jerusalem, and that it was not corvée labor at all. In fact, however, Nehemiah refers to the *sabbāl* (Neh. 4:4, 11; cf. 1 Kings 5:29), i.e., groups of forced laborers, the corvée.[16] The root *sabbāl* occurs frequently in the biblical text and is everywhere translated as forced labor (e.g., Gen. 49:15; Exod. 1:11; 2 Chron. 2:22). Only here in Nehemiah for some reason it is translated differently. It must be recognized that here too we are talking about forced labor, the corvée.[17]

Accepting that we have contingents of corvée labor, we may ask who paid their rations during the fifty-two days that they worked on the wall. Some have suggested that the huge meals described in Nehemiah 5:17, 18 were used to feed the workers, but I have argued elsewhere against that.[18] Another possibility, perhaps that envisioned by O. Lipschits, is that the *śarîm* played the role of the Murasû family, buying the land on which the *ilku* was owed, adopting the previous owner, and then supplying him with

15. This is one of several reasons for placing Ezra to the reign of Artaxerxes II. Had the priests and cultic officials been granted immunity in the seventh year of Artaxerxes I, they would not have had to work on the wall.

16. Heltzer, *loc. cit.* (n. 10), p. 78; Lemaire, *loc. cit.* (n. 10), p. 61.

17. Demsky, *loc. cit.* (n. 14).

18. L.S. Fried, "150 Men at Nehemiah's Table: The Role of the Governor's Meals in the Achaemenid Provincial Economy", *JBL*, in press.

his rations out of their own pocket. More likely, in my opinion, however, is that the corvée workers simply received letters of credit, רִשְׁיוֹן, each day from their overseers, the *śarîm*, which they would then remit each evening to the local treasurer in Jerusalem for payment of their rations.

Conclusion

There is thus no need to assume that wealthy citizens paid for the work on the wall. O. Lipschits is thinking perhaps of Athenian *leitourgia,* in which a wealthy individual would take on the duties of a public office which entailed a financial burden, or a responsibility such as the supply of corn or oil to the city, or building a city wall.[19] The Persian Empire was not Athens, however, and individuals were not honored by *leitourgia*. That system was peculiar to Greek city-states. In Persia, materiel and rations were either supplied by the owner of the *ilku* himself, or provided by the king through a complex system of letters of credit. The labor supplied was the *ilku*, the *halāk,* the *sabbāl;* it was corvée labor.

This was the case for Nehemiah as well, each district head provided corvée labor (סבל) from his district. Nehemiah commandeered corvée labor (סבל) from those living in Jerusalem while district heads from other parts of the province provided it from their own jurisdictions. It should be understood that these district heads were not wealthy nobles (הורים), but military commanders (שרים), and that as in Bactria, the labor they supplied was performed by soldiers billeted in their districts.

19. A. Stewart, "Liturgy," in E. Orlin *et al*. eds, *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, Routledge, New York 2015, pp. 543-544.

PHOENICIAN COINAGES IN THE NABLUS 1968 HOARD OF THE FOURTH CENTURY BC

H. Gitler* and O. Tal**
(with the contribution of A. Spaer and S. Hurter)[1]

Summary: Some fifty years ago the largest Persian-period hoard ever recorded in Palestine was found in the region of Samaria. This hoard, which allegedly contained 965 coins and numerous pieces of jewellery, was documented in the *Inventory of Greek Coin Hoards* (1504) as: Nablus (anc. Neapolis) region, Samaria, 1968. A. Spaer with the help of S. Hurter, acting on behalf of Bank Leu, purchased large parts of the hoard and prepared documentary cards of the coins Spaer kept in his collection (308 issues and all 92 pieces of jewellery), as well as other coins from the hoard which were acquired by six institutions or sold in the antiquities market. The 293 Phoenician coins belonging to this hoard have been mentioned in Elayi and Elayi's 1993 publication of hoards and their 2004 and 2009 corpora of Sidonian and Tyrian coinages. This study presents a fully illustrated, updated and corrected catalogue of this entire group, as well as a concordance of this material, which had appeared in Elayi and Elayi's earlier publications.

Résumé : Il y a une cinquantaine d'années, le plus grand trésor de la période perse jamais enregistré en Palestine a été trouvé dans la région de Samarie. Cette trésor, qui aurait contenu 965 pièces de monnaie et de nombreuses pièces de bijoux, a été documentée dans *Inventory of Greek Coin Hoards* (1504) comme: Nablus (anc. Neapolis) region, Samaria, 1968. A. Spaer avec l'aide de S. Hurter, pour le compte de la Bank Leu, en a acheté une grande partie et a préparé des cartes documentaires des pièces de monnaie conservées dans sa collection (308 numéros et les 92 bijoux), ainsi que d'autres pièces de monnaie acquises par six institutions ou vendues sur le marché des antiquités. Les 293 monnaies phéniciennes appartenant à ce trésor ont été mentionnées dans la publication Elayi et Elayi

* Chief Curator of Archaeology / Curator of Numismatics, Israel Museum, Jerusalem 9171002, Israel
gitler@imj.org.il

** Full Professor of Classical Archaeology; Department of Archaeology and Ancient Near Eastern Cultures, Tel Aviv University, Ramat Aviv, 6997801, Israel
orental@post.tau.ac.il

1. The data presented in the catalogue is based on documentary cards prepared by the late A. Spaer and the late S. Hurter and later revised by H. Gitler and O. Tal (over the last two years). We are indebted to the Spaer family for entrusting us with the coins of the Nablus 1968 Hoard in the Arnold Spaer Collection and providing their documentary cards as prepared by A. Spaer and S. Hurter. We are grateful to J. Elayi for her valuable comments on a preliminary version of this manuscript.

doi: 10.2143/TE.50.0.3285506

1993 de trésors et leurs corpus 2004 et 2009 de monnaies de Sidon et de Tyr. Cette étude présente un catalogue entièrement illustré, mis à jour et corrigé de tout ce groupe, ainsi qu'une concordance de ce matériel, qui était apparu dans les publications antérieures d'Elayi et Elayi.

Mots-clés : Byblos, Sidon, Tyr, Samarie (région), Palestine

Keywords: Byblos, Sidon, Tyre, Samaria (region), Palestine

Introduction

After the Six Day War in 1967 and the occupation by Israel of what is now known as the West Bank, numerous antiquities appeared on the Jerusalem market as the inhabitants of the newly occupied territories realized that there was a good market for antiquities in Israel. Among these, two fourth century BC coin hoards with jewellery appeared on the market in about 1968, the Samaria Hoard and the Nablus Hoard. The Samaria Hoard, which included 334 coins (182 Samarian, 66 local Palestinian [Athenian-styled], 43 Sidonian, 32 Tyrian and 11 of Arados) and several pieces of jewellery, had been found in a pottery container. Today, the pottery vessel along with 34 coins and the jewellery are part of the Israel Museum collection.[2] This hoard was published by Y. Meshorer and S. Qedar in 1991.[3] The Nablus Hoard also included various coin types and some jewellery and was sold in several lots in the Jerusalem antiquities market without a container (Fig. 1).[4]

Based on a short description by A. Spaer and S. Hurter,[5] this hoard allegedly contained 965 coins plus jewellery. There have been suggestions that the Nablus 1968 Hoard was part of the Samaria Hoard and that it originated with the finds from Wadi ed-Daliyeh in the Jordan Valley

2. Israel Museum Inventory nos. 93.016.14531-14569.

3. Y. Meshorer and S. Qedar, *Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE*, Los Angeles-Jerusalem 1991, pp. 65-80; *CH* 9.413 Samaria, before 1990. See also J. Elayi and A. G. Elayi, *Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (V^e^-IVe siècle avant J.-C.)*, Transeuphratène Supplément 1, Paris 1993, pp. 218-231 (no. T XLIX).

4. Meshorer-Qedar, *ibid.*, p. 65.

5. M. Thompson, O. Mørkholm and C. M. Kraay eds, *An Inventory of Greek Coin Hoards*, New York 1973, aka *IGCH* 1504 = A. Meadows and U. Wartenberg eds, *Coin Hoards 9: Greek Hoards*, Royal Numismatic Society Special Publication 35, London 2002, aka *CH* 9.440, Nablus, 1968. See also Elayi-Elayi, *op. cit.* (n. 3), pp. 231-239 (no. T LI); W. Fischer-Bossert, "Notes on the Coinages of the Philistian Cities", in M. Huth and P. G. van Alfen eds, *Coinage of the Caravan Kingdoms: Studies in Ancient Arabian Monetization*, Numismatic Studies 25, New York 2010, pp. 133-196.

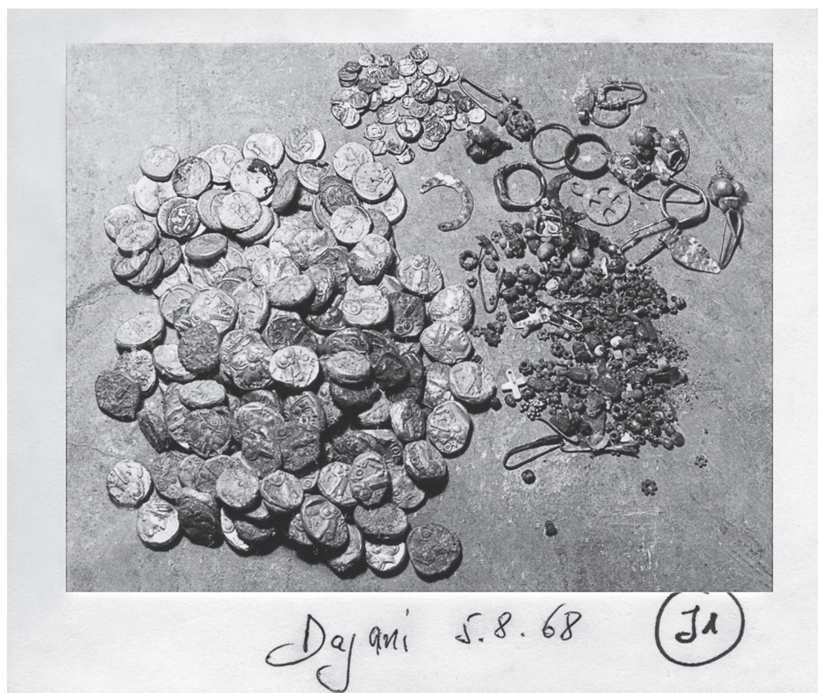


Fig. 1. Original inventory card of A. Spaer with a photograph dated to August 5, 1968 of part of the Nablus 1968 Hoard.

that have been attributed to refugees from the persecutions of Alexander the Great when he conquered Samaria. A. Spaer, who owned about half of the Nablus Hoard, mentioned in a note he published in 2009 that none of these suggestions is correct.[6] The find spot of the Samaria Hoard, though it was allegedly discovered as a unit, was not named.[7] The Nablus Hoard on the other hand – based on the information A. Spaer received from the dealers connected with the find – was said to have been found in the village of Jinsafut along the Qalqilyah – Nablus road, whilst according to other information given to him, it was found near Kutsra, north of Shiloh.

A. Spaer's assertion that these are two separate hoards is corroborated by the fact that these two assemblages contain almost entirely different Samarian coin types. Therefore, we can assume that these are two separate

6. A. Spaer, "A Note on the Nablus Hoard", *SNR* 88, 2009, pp. 157-159.
7. Meshorer-Qedar, *op. cit.* (n. 3), p. 65.

finds, which plausibly represent different chronological minting stages.[8] In this study we are focusing on the Phoenician coinages of the Nablus 1968 Hoard for two reasons. The first relates to the fact that Phoenician coinages are the prevalent group of coins in this hoard in terms of the number of coins; and the second relates to the burial date of the hoard (see below).

Phoenician Coinages in the Nablus 1968 Hoard

In 1973 the *IGCH* 1504 reported 131 Attic standard Tyrian shekels and 625+ "Sidon, Tyre, new types of Cilicia and Phoe[n]icia" (this figure includes the Phoenician issues as well as the then unidentified Samarian coins). Later in 2002 *CH* 9: 440, Nablus, 1968, the number of Phoenician coins was updated based on Elayi and Elayi's 1993 work (pp. 231-239): 95 Tyrian shekels, 73 Tyrian fractions and 4 additional questionable issues; 127 Sidonian fractions and 4 additional questionable issues; 1 Byblian fraction. Altogether, these Phoenician coins amount to 304 issues. In 2009 A. Spaer gave an updated breakdown of the Phoenician coins issues in this hoard: 93 Tyrian didrachms (shekels); "737 minor silver coins of a hitherto unpublished kind" (which refer to Tyrian, Sidonian, Samarian and Philistian coins of smaller denominations); and a coin of Adramelek of Byblos, 348-332 BC. In 2010 W. Fischer-Bossert quoted the numbers mentioned by A. Spaer and furthermore compiled a list of the catalogue literature and publications which mentioned coins of the Nablus 1968 Hoard.[9]

From the extensive material we have been able to compile, a full catalogue of the Nablus 1968 Hoard is currently in the making by the authors of this article, where an updated count and description of the coins in the Nablus 1968 Hoard will be given. This is based on the documentary cards prepared by A. Spaer and S. Hurter; coins purchased by six institutions (Bibliothèque nationale de France, British Museum, American Numismatic Society, Danish National Museum, Ashmolean Museum, Hebrew University); and issues allegedly belonging to this hoard that were sold in auction catalogues. Thus a breakdown of the coins in the hoard can be reconstructed as follows: 1 Byblian, 129 Sidonian, 163 Tyrian, 193 [+1?] Samarian,

8. H. Gitler and O. Tal, "A Preliminary Report on the Nablus 1968 Hoard of the Fourth Century BC", in *XV International Numismatic Congress – Taormina 2015 Proceedings*, Roma – Messina 2017, pp. 604-608.

9. Yet it represents a very small fraction of the entire hoard, Fischer-Bossert, *loc. cit.* (n. 5), pp. 169-171.

11 Philistiian, 1 Yehud, 143 [+2?] local Palestinian (Athenian-styled), 101 Athenian tetradrachms (or more), 5 additional Greek (Cicilia, Sinope, Amisus, Salamis).[10]

As A. Spear together with S. Hurter were planning to publish a catalogue of the coins in the Nablus 1968 hoard, they prepared a card file of those coins in A. Spaer's past and present disposition as well others that were sold to public institutions and dealers. S. Hurter gave J. Elayi and A.G. Elayi a list of the hoard's coins considered to be Phoenician. J. Elayi and A.G. Elayi used this scanty and sometimes erroneous information (without photographs) in their 1993 publication of hoards which include Phoenician coins and their 2004 and 2009 corpora of Sidonian and Tyrian coinages.[11]

After the untimely death of S. Hurter, A. Spaer asked us to undertake the publication of the catalogue of the Nablus 1968 Hoard based on the cards he had prepared together with S. Hurter and which are currently in our disposition together with 166 Phoenician coins out of a total of 293 Phoenician issues we were able to record.[12] Since we realized that there were some inaccuracies and discrepancies between these cards and the published material, we have decided to provide a full concordance of these Phoenician coinages in Tables 2-4 taking into consideration their updated tally, corrected denominations, types and chronology, as well as their current disposition and appearance in auction catalogues. As it stands, one Byblian coin was recorded in the hoard; the number of Sidonian coins amounted to 129 and the number of the Tyrian is 163.

A breakdown of coins according to mints, rulers and dates appears in Table 1 and is specified in the catalogue below. Previously questionable issues were normally assigned to the minting authority of Samaria.

10. However, the numbering of Spaer and Hurter's documentary cards reaches #767, but there are data only for 684 coins and the rest are recorded as "missing".

11. Elayi-Elayi, *op. cit.* (n. 3); J. Elayi and A. G. Elayi, *Le monnayage de la cité phénicienne de Sidon à l'époque perse (V^e-IVe s. av. J.-C.)*, Transeuphratène Supplément 11, Paris 2004; idem, *The Coinage of the Phoenician City of Tyre in the Persian Period (5th-4th cent. BCE)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 188, Studia Phoenicia 20, Leuven – Paris – Walpole, MA 2009.

12. Currently 308 coins and 92 pieces of jewellery from the Nablus 1968 Hoard are on loan at the Israel Museum – Inventory nos. 2013.46/1-401. On the jewellery, see D. Ashkenazi, H. Gitler, A. Stern and O. Tal, "Metallurgical Investigation on Fourth Century BCE Silver Jewellery of Two Hoards from Samaria", *Scientific Reports* 7, 2017, Article no. 40659 (http://www.nature.com/articles/srep40659); idem, "Archaeometallurgical Characterization and Manufacturing Technologies of Fourth Century BCE Silver Jewelry: The Samaria and Nablus Hoards as Test Case", *Metallography, Microstructure, and Analysis* 7/4, 2018, 387-413, which provide metallurgical analysis on selected items (especially the chemical composition of their joints and bulk where brazing is apparent) from both the Nablus and Samaria Hoards.

Table 1: Byblian, Sidonian and Tyrian issues found in the Nablus 1968 Hoard

Mint	Total
Byblos	
ʾUrimilk III (slightly before 350 BC)	1
Sub-total	**1**
Sidon	
Baʿalšillem II (ca. 401-366 BC)	11
ʿAbdʿaštart I (ca. 365-352 BC)	13
Tennes (ca. 351-347 BC)	20
ʿAbdʿaštart II (ca. 342-333 BC)	11
Mazday (ca. 353-333 BC)	57
Group IV; uncertain attribution	17
Sub-total	**129**
Tyre	
c. 425-394 BC	61
c. 425-333 BC	1
c. 394-358 BC	15
c. 357-350 BC	7
350/49-333 BC	54 (+25)
Sub-total	**163**
Total Phoenicians	**293**

Burial Date of the Nablus 1968 Hoard Based on Phoenician Coin Types

The dating of the burial of the Nablus 1968 Hoard has been based mainly on the dating of the Sidonian and Tyrian issues found in it. One of the latest dated Phoenician issues in the Nablus 1968 Hoard is a previously unpublished Sidonian 1/16 of a Shekel of Mazday (353-333 BC) dated to Year 21 (= 333/2 BC; below cat. no. 115).[13] It is tempting to

13. Original card no. 125 which mentions: "A.S. [Arnold Spaer] gift of [Bank] Leu AG on 31.5.78 in Zurich". For the chronology of Mazday, cf. mainly Elayi-Elayi, *op. cit.* (n. 11; 2004), pp. 660-667; idem, *Phoenician Coinages*, Transeuphratène Supplément 18, Paris 2014, pp. 66-67, 590. For another view, cf. A. Lemaire, *Levantine Epigraphy and History in the Achaemenid Period (539-332 BCE)*, The Schweich Lectures of the British Academy 2013, Oxford 2015, pp. 21-22, where Year 21 should correspond to that of Artaxerxes III, namely 338 BC. See however the counter arguments of J. Elayi's in her

connect the burial date of this hoard to the political reality of 331 BC, but we cannot exclude a later burial date for reasons that are beyond the scope of this paper. The Aramaic legal and administrative papyrus documents from Wadi Daliyeh constitute a representative group from the end of the Persian period in Palestine that is indirectly related to the event described by Rufus – the killing of Andromachos, Alexander's appointed governor. This resulted in the fleeing of the Samaritan elite to hiding complexes in the caves of Wadi ed-Daliyeh with their most precious and portable belongings.[14] Supporting evidence to our suggested later burial date of the Nablus 1968 Hoard may come from a single specimen of *YḤZQYH HPḤH* (= *Yeḥizqiyah the Governor*) *YHD* issue found in the hoard (Fig. 2). The facing head/owl coin type was recently attributed to the Macedonian period based on metrological grounds (an assumed Attic weight standard).[15] As our specimen does not show a die break on the right side legend, as do other specimens of this coin type, the coin may represent a relatively early issue in the series.[16]



Fig. 2. The *YEḤIZQIYAH HA-PEḤAH*
coin from the Nablus 1968 Hoard (3:1 scale)

In the lines below, we have catalogued the 293 Phoenician coins we were able to track according to the mints of Byblos, Sidon and Tyre. These Phoenician coinages represent about one-third of the total number of coins allegedly found in the Nablus 1968 Hoard.

review of Lemaire's, *Levantine Epigraphy and History in the Achaemenid Period*, *Transeuphratène* 48, 2016, pp. 152-155.

14. History of Alexander IV, viii, 9-11. For the papyri, see J. Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, Culture and History of the Ancient Near East 30, Leiden 2007.

15. H. Gitler and C. Lorber, "A New Chronology for the Yehizkiyah Coins of Judah", *SNR* 87, 2008, p. 70, Table 1.

16. See discussion in H. Gitler, C. Lorber and J.-P. Fontanille, "Two Unrecorded Hoards of Yehud Coins of the Second Half of the Fourth Century BC", *SNR* 95, 2016, pp. 5-26. The dating of *YEḤIZQIYAH HA-PEḤAH* coin type to the Macedonian period remains questionable merely on the grounds of Achaemenid title (*peḥah*) use during the Greek (Hellenistic) period (and administration).

Catalogue

The images of the coin nos. 1-207 which appear on Plates I-XIII are in 2:1 scale.

BYBLOS [Plate I: 1][17]

Under ʾUrimilk III (slightly before 350 BC)

1/16 Shekel AR

1) Original card no. 6; 0.86 g; Axis 12.
   OBV. War-galley to left; prow terminating in head of a lion; inside two warriors represented by helmets and shields; below *ʾK* and sea-horse to left; circular border of dots.
   REV. Lion to left, bringing down a bull to left; *ʾWRMLK MLK GBL* above; circular border of dots.
   Ref. Series IV.3.2, nos. 852-885, dated to slightly before 350 BC.[18]

SIDON [Plates I-VI: 2–130][19]

Under Baʿalšillem II (401-366 BC)

1/16 Shekel AR

2) Original card no. 24; 0.85 g; Axis 11.
   OBV. War-galley to left; below two lines of waves; *B* above the galley; circular border of dots.
   REV. Deity turns to right; facing a lion, which he holds by the mane; in between them ʿ; incuse square.
   Ref. IV.1.3.c (catalogued as one of nos. 1179-1183).[20]
3) Original card no. 25; 0.92 g; Axis 12. Same as no. 2.
4) Original card no. 26; 0.91 g; Axis 12. Same as no. 2.
5) Original card no. 27; 0.76 g; Axis 12. Same as no. 2.

17. The typology and references follow J. Elayi and A. G. Elayi, *A Monetary and Political History of the Phoenician City of Byblos in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.*, Winona Lake 2014.

18. For the series, see *ibid*., pp. 116-118. This coin was not mentioned by Elayi-Elayi who counted 114 specimens of coins from Urimilk III's reign.

19. The typology and references follow Elayi-Elayi, *op. cit.* (n. 11; 2004). It may be added that Elayi-Elayi *op. cit.* (n. 3), pp. 234-236, cat. nos. 85-101, 102, 129-131, 132, erroneously recorded six Samarian coins as Sidonian coins (original card nos. 54, 132-136).

20. The date of the coins in this series is unknown, cf. Elayi-Elayi, *op. cit.* (n. 11; 2004), pp. 408, 449.

6) Original card no. 28; 0.73 g; Axis 7. Same as no. 2.
7) Original card no. 29; 0.72 g; Axis 5. Same as no. 2.
Ref. IV.1.3.c, no. 1001.
8) Original card no. 30; 0.71 g; Axis 3. Same as no. 2.
Ref. IV.1.3.c, no. 901.
9) Original card no. 31; 0.63 g; Axis 12. Same as no. 2.
Ref. IV.1.3.c (catalogued as one of nos. 1184-1186).
10) Original card no. 32; 0.59 g; Axis 5. Same as no. 9.
11) Original card no. 33; 0.49 g; Axis 10. Same as no. 9.

Under ʿAbdʿaštart I (ca. 365-352 BC)

1/16 Shekel AR

12) Original card no. 16; 0.75 g; Axis 12.
OBV. With *3* above the galley.
REV. Deity turns to right; facing a lion, which he holds by the mane; in between them *ʿB* read from top to bottom; incuse square.
Ref. IV.2.4.2.b, cf. nos. 1395-1403, dated to 363/2 BC.
13) Original card no. 13; 0.77 g; Axis 12.
OBV. With *13* above the galley.
REV. Same as no. 12.
Ref. IV.2.4.2.g, cf. nos. 1411-1420, dated to 353/2 BC.
14) Original card no. 18; 0.63g; Axis 3. Same as no. 13.
15) Original card no. 19; 0.56g; Axis 6. Same as no. 13.

1/32 Shekel AR

16) Original card no. 57; 0.27 g; Axis 9.
OBV. War-galley to left; below two lines of waves; *1* above the galley; circular border of dots.
REV. Archer to right; with long robe, kneeling; holding a bow in his left hand and an arrow with his right hand; incuse square.
Ref. IV.2.5.a, no. 1432, dated to 365 BC.
17) Original card no. 59; 0.31 g; Axis 6. Same as no. 16.
Ref. IV.2.5.a, no. 1433.

Nos. 16-17 are die-linked.

18) Original card no. 56; 0.34 g; Axis 12. Same as no. 16.
Ref. IV.2.5.a, cf. nos. 1430-1431 (catalogued as one of nos. 2307-2311, IV.7.5).

19) Original card no. 58; 0.36 g; Axis 12. Same as no. 18.
20) Original card no. 60; 0.41 g; Axis 6.
OBV. With *2* above the galley.
Ref. IV.2.5.b, cf. nos. 1434-1439 (catalogued as one of nos. 2307-2311, IV.7.5), dated to 364 BC.
21) Original card no. 61; 0.36 g; Axis 6. Same as no. 20.
22) Original card no. 22; 0.33 g; Axis 6.
OBV. With *3* above the galley.
Ref. IV.2.5.c, no. 1441, dated to 363 BC.
23) Original card no. 62; 0.42 g; Axis 12. Same as no. 22.
Ref. IV.2.5.c, cf. nos. 1440-1445 (catalogued as one of nos. 2307-2311, IV.7.5).
24) Original card no. 63; 0.34 g; Axis 2.
OBV. With *4* above the galley.
Ref. IV.2.5.d, no. 1446, dated to 362 BC.
25) Original card no. 64; 0.36 g; Axis 12. Same as no. 24.
Ref. IV.2.5.d, no. 1447.
26) Original card no. 23; 0.38 g; Axis 6.
OBV. With *5* above the galley.
Ref. IV.2.5.e, no. 1448, dated to 361 BC.
27) Original card no. 131; 0.26 g; Axis 9.
OBV. With *9* above the galley.
Ref. IV.2.5, cf. no. 1451, unpublished type, dated to 357 BC.
28) Original card no. 21; 0.39 g; Axis 2.
OBV. With *13* above the galley.
Ref. IV.2.5.h, cf. nos. 1452-1454, dated to 353 BC.
29) Original card no. 68; 0.35 g; Axis 12.
OBV. With no date above the galley.
Ref. IV.2.5.i, no. 1459, dated to ca. 365–352 BC
30) Original card no. 72; 0.42 g; Axis 2. Same as no. 29.
Ref. IV.2.5.i, no. 1462.
31) Original card no. 70; 0.20 g; Axis 6. Same as no. 29.
Ref. IV.2.5.i, cf. nos. 1455-1464.
32) Original card no. 65; 0.28 g; Axis 2. Same as no. 29.
Ref. IV.2.5.i, cf. nos. 1455-1464 (catalogued as one of nos. 2312-2320, IV.7.5).
33) Original card no. 66; 0.38 g; Axis 7. Same as no. 32.
34) Original card no. 67; 0.36 g; Axis 2. Same as no. 32.
35) Original card no. 69; 0.33 g; Axis 1. Same as no. 32.
36) Original card no. 71; 0.27 g; Axis 12. Same as no. 32.

37) Original card no. 73; 0.42 g; Axis 12. Same as no. 32.
38) Original card no. 74; 0.36 g; Axis 4. Same as no. 32.
39) Original card no. 75; 0.33 g; Axis 6. Same as no. 32.
40) Original card no. 76; 0.39 g; Axis 12. Same as no. 32.

Under Tennes (351-347 BC)

1/16 Shekel AR

41) Original card no. 34; 0.58 g; Axis 12. Broken.
OBV. War-galley to left; below two lines of waves; *1* above the galley; circular border of dots.
REV. Deity turns to right; facing a lion, which he holds by the mane; in between them *T*ʿ read from top to bottom; incuse square.
Ref. IV.3.2.a, cf. nos. 1574-1580, dated to 351 BC.
42) Original card no. 52; 0.55 g; Axis 12.
OBV. With *2* above the galley.
Ref. IV.3.2.b, cf. nos. 1581-1582, dated to 350 BC.
43) Original card no. 51; 0.71 g; Axis 12. Same as no. 42.
44) Original card no. 35; 0.74 g; Axis 10.
OBV. With *3* above the galley.
Ref. IV.3.2.c, cf. nos. 1583-1594, dated to 349 BC.
45) Original card no. 37; 0.57 g; Axis 12. Same as no. 44.
46) Original card no. 36; 0.75 g; Axis 12. Same as no. 44.
47) Original card no. 38; 0.78 g; Axis 9.
OBV. With *4* above the galley.
Ref. IV.3.2.d, cf. no. 1595, dated to 348 BC.
48) Original card no. 39; 0.73 g; Axis 12. Same as no. 47.
49) Original card no. 40; 0.74 g; Axis 12. Same as no. 47.
50) Original card no. 53; 0.61 g; Axis 3. Same as no. 47.
51) Original card no. 41; 0.78 g; Axis 12.
OBV. With no visible numerals above the galley.
Ref. IV.3.2.e (catalogued as one of nos. 1609-1626), dated to 351-347 BC.
52) Original card no. 42; 0.76 g; Axis 12. Same as no. 51.
53) Original card no. 43; 0.76 g; Axis 12. Same as no. 51.
54) Original card no. 45; 0.66 g; Axis 12. Same as no. 51.
55) Original card no. 46; 0.65 g; Axis 4. Same as no. 51.
56) Original card no. 47; 0.58 g; Axis 8. Same as no. 51.
57) Original card no. 48; 0.77 g; Axis 12. Same as no. 51.

58) Original card no. 49; 0.62 g; Axis 3. Same as no. 51.
59) Original card no. 50; 0.61 g; Axis 4. Same as no. 51.
60) Original card no. 44; 0.79 g; Axis 12. Same as no. 51.
Ref. IV.3.2.e, no. 1597.

Under ʿAbdʿaštart II (342-333 BC)

1/16 Shekel AR

61) Original card no. 15; 0.91 g; Axis 8.
OBV. War-galley to left; below two lines of waves; *2* above the galley; circular border of dots.
REV. Deity turns to right; facing a lion, which he holds by the mane; in between them *ʿB* read from top to bottom; incuse square.
Ref. IV.5.4.a, cf. no. 1916, dated to 341 BC.
62) Original card no. 7; 0.80 g; Axis 2.
OBV. With *3* above the galley.
REV. With *ʿB* read from bottom to top.
Ref. IV.5.4.b, cf. nos. 1917-1920, dated to 340 BC.
63) Original card no. 8; 0.62 g; Axis 12. Same as no. 62.
64) Original card no. 9; 0.30 g; Axis 6. Same as no. 62.
65) Original card no. 10; 0.76 g; Axis 12. Same as no. 62.
66) Original card no. 11; 0.41 g; Axis 10. Plated. Broken. Same as no. 62.
67) Original card no. 12; 0.83 g; Axis 4.
OBV. With *3* above the galley.
REV. With *ʿB* read from top to bottom.
Ref. IV.5.4.b, no. 1917, dated to 340/39 BC.
68) Original card no. 20; 0.65 g; Axis 3.
OBV. With *6* above the galley.
REV. With *ʿB* read from bottom to top.
Ref. IV.5.4.c, no. 1921, dated to 337 BC.
69) Original card no. 14; 0.59 g; Axis 4.
OBV. With *6* above the galley.
REV. With *ʿB* read from top to bottom.
Ref. IV.5.4.c, cf. no. 1921.
70) Original card no. 140; 0.48 g; Axis 6. Plated. Broken.
OBV. With *6(?)* above the galley.
REV. Worn.
Ref. IV.5.4.c, cf. no. 1921, dated to 337 BC(?).

71) Original card no. 17; 0.60 g; Axis 2. Plated.
OBV. Upper field corroded.
REV. With *ʿB* read from top to bottom.
Ref. Cf. IV.5.4.

Under Mazday (ca. 353-333 BC)

1/16 Shekel AR

72) Original card no. 137; 0.74 g; Axis 12?.
OBV. War-galley to left; below two lines of waves; *3* above the galley; circular border of dots.
REV. Deity turns to right; facing a lion, which he holds by the mane; in between them *MZ* read from bottom to top; incuse square.
Ref. IV.6.2.d, cf. nos. 2035-2039, dated to 351 BC.
73) Original card no. 116; 0.75 g; Axis 12. Same as no. 72.
74) Original card no. 94; 0.69 g; Axis 12.
OBV. With a date between *6* and *19* above the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.g-m, cf. nos. 2046-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 348-335 BC.
75) Original card no. 105; 0.68 g; Axis 12. Same as no. 74.

Nos. 74-75 are rev. die-linked.

76) Original card no. 106; 0.65 g; Axis 6.
OBV. With a date between *6* and *19* above the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.h-m, cf. nos. 2048-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 345-335 BC.
77) Original card no. 107; 0.65 g; Axis 12. Same as no. 76.
78) Original card no. 126; 0.65 g; Axis 12.
OBV. With a date between *9* and *19* above the galley.
REV. With *MZ* read from top to bottom.
Ref. IV.6.2.h-m, cf. nos. 2048-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 345-335 BC.
79) Original card no. 78; 0.77 g; Axis 10.
OBV. With *16* abote the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.j, cf. no. 2055 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 338 BC.

80) Original card no. 79; 0.93 g; Axis 8. Same as no. 79.
81) Original card no. 80; 0.62 g; Axis 10. Same as no. 79.
82) Original card no. 81; 0.59 g; Axis 12. Same as no. 79.

Nos. 80-82 are rev. die-linked.

83) Original card no. 100; 0.78 g; Axis 2. Same as no. 79.
84) Original card no. 101; 0.70 g; Axis 12. Same as no. 79.

Nos. 83-84 are rev. die-linked.

85) Original card no. 82; 0.77 g; Axis 12.
OBV. With *16(?)* above the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.j, cf. no. 2055 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 338 BC(?).
86) Original card no. 83; 0.79 g; Axis 12. Same as no. 85.

Nos. 85-86 are rev. die-linked.

87) Original card no. 104; 0.74 g; Axis 9. Bronze core.
OBV. With a date between *16* and *19* above the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.j-m, cf. nos. 2055-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 338-335 BC.
88) Original card no. 84; 0.97 g; Axis 5.
OBV. With *17* above the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.k, cf. nos. 2056-2060 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 337 BC.
89) Original card no. 77; 0.78 g; Axis 1.
OBV. With *18* above the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.l, cf. nos. 2061-2066 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 336 BC.
90) Original card no. 85; 0.77 g; Axis 12. Same as no. 89.
91) Original card no. 86; 0.72 g; Axis 12. Same as no. 89.
92) Original card no. 87; 0.71 g; Axis 12. Same as no. 89.
93) Original card no. 102; 0.65 g; Axis 12. Same as no. 89.

94) Original card no. 95; 0.74 g; Axis 12.
OBV. With a date between *18* and *19* above the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.l-m, cf. nos. 2061-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 336 or 335 BC.
95) Original card no. 99; 0.75 g; Axis 12. Same as no. 94.
96) Original card no. 88; 0.69; Axis 12.
OBV. With *19* above the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.m, cf. nos. 2067-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 335 BC.
97) Original card no. 89; 0.68 g; Axis 12. Same as no. 96.
98) Original card no. 90; 0.72 g; Axis 12. Same as no. 96.
99) Original card no. 91; 0.76 g; Axis 12. Same as no. 96.
100) Original card no. 93; 0.77 g; Axis 2. Same as no. 96.

Nos. 99-100 are rev. die-linked.

101) Original card no. 92; 0.70 g; Axis 9. Same as no. 96.
102) Original card no. 117; 0.71 g; Axis 12.
OBV. With *19* above the galley.
REV. With *MZ* read from top to bottom.
Ref. IV.6.2.m, cf. nos. 2067-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n), dated to 335 BC.
103) Original card no. 118; 0.73 g; Axis 12. Same as no. 102.
104) Original card no. 119; 0.77 g; Axis 12. Same as no. 102.

Nos. 102-104 are rev. die-linked.

105) Original card no. 124; 0.62 g; Axis 12. Same as no. 102.
106) Original card no. 122; 0.77 g; Axis 12. Same as no. 102.
107) Original card no. 121; 0.78 g; Axis 12. Same as no. 102.
108) Original card no. 123; 0.68 g; Axis 12. Same as no. 102.
109) Original card no. 120; 0.78 g; Axis 6. Same as no. 102.
Ref. IV.6.2.m, no. 2069 (not mentioned as part of the Nablus Hoard).

Nos. 106-109 are rev. die-linked.

110) Original card no. 138; 0.63 g; Axis 12. Same as no. 102.
REV. Worn.

111) Original card no. 139; 0.61 g; Axis 10. Same as no. 102.
112) Original card no. 96; 0.79 g; Axis 12.
OBV. With *19(?)* above the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.m, no. 2079, dated to 335 BC(?).
113) Original card no. 97; 0.73 g; Axis 12. Same as no. 112.
Ref. IV.6.2.m, cf. nos. 2067-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n).
114) Original card no. 98; 0.77 g; Axis 12. Same as no. 113.

Nos. 113-114 are rev. die-linked.

115) Original card no. 125; 0.78 g; Axis 12.
OBV. With *21* above the galley.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. Cf. IV.6.2, unpublished type, dated to 333 BC.
116) Original card no. 103; 0.76 g; Axis 12.
OBV. Unclear numerals.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. Cf. IV.6.2 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n).
117) Original card no. 129; 0.77 g; Axis 12.
OBV. Unclear numerals.
REV. With *MZ* read from top to bottom.
Ref. Cf. IV.6.2 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n).
118) Original card no. 141; 0.66 g; Axis 12. Same as 117.
119) Original card no. 112; 0.74 g; Axis 12.
REV. Unclear legend.
Ref. Cf. IV.6.2 (catalogued as one of nos. 2095-2149, IV.6.2.n).
120) Original card no. 113; 0.76 g; Axis 12.
OBV. With no numerals.
REV. With *MZ* read from bottom to top.
Ref. IV.6.2.n, cf. nos. 2095-2149.
121) Original card no. 108; 0.75 g; Axis 1. Same as 120.
122) Original card no. 109; 0.77 g; Axis 1. Same as 120.

Nos. 121-122 are rev. die-linked.

123) Original card no. 110; 0.77 g; Axis 12. Same as 120.
124) Original card no. 111; 0.70 g; Axis 12. Broken. Same as 120.

Nos. 123-124 are rev. die-linked.

125) Original card no. 114; 0.78 g; Axis 12. Same as 120.
126) Original card no. 115; 0.68 g; Axis 12. Same as 120.

Nos. 125-126 are rev. die-linked.

127) Original card no. 127; 0.64 g; Axis 2.
REV. With unclear legend.
Ref. IV.6.2.n, cf. nos. 2095-2149.
128) Original card no. 130; 0.72 g; Axis 12.
REV. With *MZ* read from top to bottom.
Ref. IV.6.2.n, cf. nos. 2095-2149.
129) Original card no. 128; 0.80 g; Axis 12. Same as no. 128.
130) Original card no. 143; 0.59 g; Axis 12. Bronze. Broken.
OBV. Worn.
REV. Worn.
Ref. Cf. IV.6.2 (not recorded).

TYRE [Plates VII-XIII: 131–268][21]

1/16 Shekel AR (anepigraphic; ca. 425-394 BC)

131) Original card no. 195; 0.55 g; Axis 6.
OBV. Seahorse with curled wing to left; below two lines of waves; border of dots.
REV. Owl standing to left; head facing; over its right shoulder, crook and flail; border of dots.
Ref. II.1.1.3, no. 434.
132) Original card no. 145; 0.79 g; Axis 7. Same as 131.
Ref. II.1.1.3 (catalogued as one of nos. 549-558).
133) Original card no. 146; 0.74 g; Axis 12. Same as 132.
134) Original card no. 147; 0.73 g; Axis 2. Same as 132.
135) Original card no. 148; 0.70 g; Axis 5. Same as 132.
136) Original card no. 149; 0.67 g; Axis 9. Same as 132.
137) Original card no. 156; 0.64 g; Axis 9. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 466.

21. The typology and references follow Elayi-Elayi, *op. cit.* (n. 11; 2009).

138) Original card no. 151; 0.66 g; Axis 6. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 559.
139) Original card no. 152; 0.66 g; Axis 6. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 560.
140) Original card no. 153; 0.66 g; Axis 10. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 561.
141) Original card no. 154; 0.65 g; Axis 8. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 562.
142) Original card no. 155; 0.65 g; Axis 12. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 512.
143) Original card no. 150; 0.67 g; Axis 12. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 563.
144) Original card no. 157; 0.63 g; Axis 6. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 564.
145) Original card no. 158; 0.63 g; Axis 12. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 565.
146) Original card no. 159; 0.62 g; Axis 4. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 566.
147) Original card no. 160; 0.62 g; Axis 4. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 567.
148) Original card no. 161; 0.61 g; Axis 12. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 568.
149) Original card no. 162; 0.60 g; Axis 8. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 569.
150) Original card no. 169; 0.54 g; Axis 6. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 498.
151) Original card no. 164; 0.57 g; Axis 3. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 570.
152) Original card no. 165; 0.56 g; Axis 9. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 571.
153) Original card no. 166; 0.56 g; Axis 3. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 572.
154) Original card no. 167; 0.55 g; Axis 9. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 573.
155) Original card no. 163; 0.57 g; Axis 4. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 574.
156) Original card no. 168; 0.55 g; Axis 8. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 575.
157) Original card no. 170; 0.52 g; Axis 6. Same as 131. Ref. II.1.1.3, no. 576.

158) Original card no. 171; 0.49 g; Axis 4. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 577.
159) Original card no. 172; 0.47 g; Axis 8. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 578.
160) Original card no. 173; 0.44 g; Axis –. Broken. Same as 131.
OBV. Worn.
Ref. II.1.1.3, no. 579.
161) Original card no. 175; 0.78 g; Axis 6. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 580.
162) Original card no. 176; 0.74 g; Axis 12. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 581.
163) Original card no. 177; 0.73 g; Axis 12. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 582.
164) Original card no. 178; 0.73 g; Axis 4. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 583.
165) Original card no. 179; 0.68 g; Axis 12. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 584.
166) Original card no. 180; 0.69 g; Axis 4. Same as 131.
REV. Test cut.[22]
Ref. II.1.1.3, no. 585.
167) Original card no. 181; 0.66 g; Axis 8. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 586.
168) Original card no. 182; 0.65 g; Axis 6. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 587.
169) Original card no. 183; 0.63 g; Axis 8. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 588.
170) Original card no. 184; 0.62 g; Axis 2. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 589.
171) Original card no. 191; 0.57 g; Axis 11. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 430.

22. Test cuts made by a chisel were intended to examine silver issues in order to validate or refute their authenticity (namely a silver plated coin with a metal core other than silver [normally copper or bronze]), see H. Gitler and O. Tal, *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC – A Study of the Earliest Coins of Palestine*, Collezioni Numismatiche, Materiali pubblici e privati 6, Milan 2006, pp. 312-313. This phenomenon is widespread in early coins found or struck in Palestine and elsewhere in the Levant. However, among the Phoenician coins of the Nablus Hoard, there is only one specimen with a test cut (cat. no. 166) and there are two issues with punch marks in the form of a crescent (cat. nos. 216 and 233).

172) Original card no. 186; 0.61 g; Axis 10. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 590.
173) Original card no. 187; 0.61 g; Axis 10. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 591.
174) Original card no. 194; 0.55 g; Axis 2. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 432.
175) Original card no. 189; 0.59 g; Axis 2. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 592.
176) Original card no. 196; 0.55 g; Axis 7. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 479.
177) Original card no. 185; 0.62 g; Axis 3. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 593.
178) Original card no. 188; 0.60 g; Axis 10. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 594.
179) Original card no. 190; 0.58 g; Axis 9. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 595.
180) Original card no. 192; 0.57 g; Axis 8. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 596.
181) Original card no. 193; 0.56 g; Axis 10. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 597.
182) Original card no. 197; 0.54 g; Axis 10. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 598.
183) Original card no. 198; 0.54 g; Axis 12. Plated. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 599.
184) Original card no. 199; 0.53 g; Axis 3. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 600.
185) Original card no. 200; 0.52 g; Axis 12. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 602.
186) Original card no. 201; 0.52 g; Axis 6. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 603.
187) Original card no. 202; 0.50 g; Axis 9. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 604.
188) Original card no. 203; 0.48 g; Axis 9. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 605.
189) Original card no. 204; 0.42 g; Axis 4. Plated. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 606.
190) Original card no. 205; 0.23 g; Axis 9. Plated. Broken. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 607.
191) Original card no. 206; 0.79 g; Axis 4. Same as 131.
Ref. II.1.1.3, no. 608.

1/16 Shekel AR (unclassified series; ca. 425-333 BC)

192) Original card no. 144; 0.47 g; Axis 2.
OBV. Seahorse with curled wing to right; border of dots.
REV. Owl standing to left; head facing; over its right shoulder, crook and flail; border of dots.
Ref. III.1.1.c, no. 1578.

1/16 Shekel AR (inscribed; ca. 394-358 BC)

193) Original card no. 212; 0.59 g; Axis 12.
OBV. Seahorse with curled wing to left; below two lines of waves; border of dots.
REV. Owl standing to left; head facing; over its right shoulder, crook and flail; border of dots.
With *1* on the upper left field.
Ref. II.1.2.2.b, cf. nos. 717-731 (catalogued as no. 612, II.1.1.3).
194) Original card no. 210; 0.77 g; Axis 6. Same as 193.
Ref. II.1.2.2.b, cf. nos. 717-731 (catalogued as no. 611, II.1.1.3).
195) Original card no. 211; 0.70 g; Axis 6. Same as 193.
Ref. II.1.2.2.b, cf. nos. 717-731 (catalogued as no. 1813, II.1.1.3).
196) Original card no. 213; 0.56 g; Axis 6. Same as 193.
Ref. II.1.2.2.b, cf. nos. 717-731 (catalogued as no. 1814, II.1.1.3).
197) Original card no. 214; 0.46 g; Axis 8. Same as 193.
Ref. II.1.2.2.b, cf. nos. 717-731 (not recorded).
198) Original card no. 207; 0.69 g; Axis 6. Same as 193.
Ref. II.1.2.2.b, cf. nos. 717-731 (catalogued as no. 1812, II.1.1.3).
199) Original card no. 215; 0.66 g; Axis 5.
REV. With *2* on the upper left field.
Ref. II.1.2.2.c, cf. nos. 732-738 (not recorded).
200) Original card no. 216; 0.61 g; Axis 6.
REV. With *2* on the lower left field.
Ref. II.1.2.2.d, cf. nos. 739-759 (not recorded).
201) Original card no. 218; 0.69 g; Axis 9.
REV. With *2(?)* on the upper left field.
Ref. II.1.2.2.d, cf. nos. 739-759 (not recorded).
202) Original card no. 217; 0.53 g; Axis 8. Same as 201.
OBV. Worn.
Ref. II.1.2.2.d, cf. nos. 739-759 (not recorded).
203) Original card no. 208; 0.53 g; Axis 9.
REV. With *Y* and *4* below on the left field.

Ref. II.1.2.2.h, cf. nos. 780-786 “with *Z4* or *24*” (catalogued as no. 609, II.1.1.3).

204) Original card no. 209; 0.54 g; Axis 2.
REV. With *Y* (or *Z*) and *4* below on the left field.
Ref. II.1.2.2.h, cf. nos. 780-786 “with *Z4* or *24*” (catalogued as no. 610, II.1.1.3).

205) Original card no. 219; 0.57 g; Axis 9.
REV. With *10* on the lower left field.
Ref. II.1.2.2.e, cf. nos. 760-774 (not recorded).

206) Original card no. 220; 0.45 g; Axis 9. Same as 205.

1/24 Shekel AR (ca. 394-358 BC)

207) Original card no. 174; 0.29 g; Axis 2.
OBV. Seahorse with curled wing to left; below a line of waves; border of dots.
REV. With *L* on the upper left field.
Ref. II.1.2.2.b, no. 728.

Shekel AR (‘Attic’ Standard; ca. 357-350 BC)

The images of shekels, nos. 208-268 which appear on Plates X-XIII are in 1:1 scale and the enlargements of the issues with graffiti which appear on Plate XIV are in 3:1 scale.

208) Original card no. 221; 8.63 g; Axis 11.
OBV. Deity, bearded, riding on a seahorse with curled wing, to right; holding reins in right hand and an arched bow in left hand; below two lines of waves and a dolphin; circular guilloche border.
REV. Owl standing to right, head facing; over its left shoulder crook and flail; *B1* in field right above the crook and *M* below; circular guilloche border.
Ref. II.2.1.1 (catalogued as one of nos. 812-813).

209) Original card no. 222; 8.70 g; Axis 12. Same as no. 208.

210) Original card no. 223; 8.85 g; Axis 12.
REV. With *M2* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.2, no. 833.

211) Original card no. 224; 8.85 g; Axis 12.
REV. With *2* in field right above the crook and Ṣ below.
Ref. II.2.1.7, cf. nos. 848-852 (catalogued as one of nos. 878-883, II.2.1.11).

212) Original card no. 225; 7.22 g; Axis 12. Plated. Same as no. 211.

213) Original card no. 226; 8.78 g; Axis 12.
REV. With *3* in field right above the crook and *Ṣ* below. Graffito, *M(?)GN* (in Phoenician) on right field.[23] See enlargement on Plate XIV.
Ref. II.2.1.8, cf. nos. 853-866 (catalogued as one of nos. 878-883, II.2.1.11).

214) Original card no. 228; 8.64 g; Axis 5.
REV. With *4* in field right above the crook and *Ṣ* below.
Ref. II.2.1.10, cf. nos. 868-877 (catalogued as one of nos. 878-883, II.2.1.11).

215) Original card no. 229; 8.81 g; Axis 12. Same as no. 214.
REV. Graffito, *L* or *N* (in Phoenician) on lower right field. See enlargement on Plate XIV.

Under ʿOzmilk (ca. 350/49-333 BC)[24]

Shekel AR ('Attic' Standard)

216) Original card no. 230; 8.83 g; Axis 12.
REV. With *ʿ3* in field right above the crook. Punch mark in the form of a crescent on the upper left field near the owl's head.
Ref. II.2.1.14 (catalogued as one of nos. 914-916), dated to 347/6 BC.

217) Original card no. 231; – g; Axis . Same as no. 216.

218) Original card no. 233; 8.77 g; Axis 12.
REV. With *ʿ4* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.15 (catalogued as one of nos. 936-942), dated to 346/5 BC.

219) Original card no. 234; 8.87 g; Axis 12. Same as no. 218.

220) Original card no. 235; 8.77 g; Axis 12. Same as no. 218.

221) Original card no. 236; 8.77 g; Axis 12. Same as no. 218.

222) Original card no. 240; 8.37 g; Axis 12.
REV. With *ʿ5* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.16 (catalogued as one of nos. 951-957), dated to 345/4 BC.

223) Original card no. 241; 8.88 g; Axis 12. Same as no. 222.

224) Original card no. 242; 7.95 g; Axis 12. Same as no. 222.

23. While the first letter is small, right above the *3*, and its reading as Phoenician *M* is speculative; the second and third letters are clearly Phoenician *GN*. Hence, *MGN* might refer to the personal name "Magon", a common Phoenician name in both Phoenician and Punic (cf. F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Studia Pohl 8, Rome 1972, pp. 133-136).

24. For the chronology of ʿOzmilk, cf. mainly Elayi-Elayi, *op. cit.* (n. 11; 2009), pp. 371-374, 388-389. For another view cf. Lemaire, *op. cit.* (n. 13), p. 30, n. 122, where ʿOzmilk/ʿAzzmilk, regnal chronology started in 348/7 BC; hence the *ʿ10* latest Tyrian shekels (cat. nos. 255-268) may be dated to 338/7 BC; see however Elayi, *loc. cit.* (n. 13).

225) Original card no. 247; 8.86 g; Axis 12.
REV. With ʿ*6* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.17 (catalogued as one of nos. 964-965), dated to 344/3 BC.

226) Original card no. 249; 7.14 g; Axis 12.
OBV. Double struck.
REV. With ʿ*7* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.18 (catalogued as one of nos. 995-997), dated to 343/2 BC.

227) Original card no. 252; 8.83 g; Axis 12.
REV. With ʿ*8* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.19 (catalogued as one of nos. 1019-1026), dated to 342/1 BC.

228) Original card no. 253; 8.81 g; Axis 12. Same as no. 227.
OBV. Graffito outside the circular border – *YHWʿN'* (in Aramaic).[25]
See enlargement on Plate XIV.

229) Original card no. 254; 8.81 g; Axis 12. Same as no. 227.

230) Original card no. 255; 8.75 g; Axis 12. Same as no. 227.

231) Original card no. 256; 8.74 g; Axis 12. Same as no. 227.
REV. Graffito – φ (in Greek) on lower right field. See enlargement on Plate XIV.

232) Original card no. 257; – g; Axis 9. Same as no. 227.

233) Original card no. 260; 8.80 g; Axis 12. Same as no. 227.
REV. With punch mark in the form of a crescent on the upper left field near the owl's head.

234) Original card no. 261; 8.79 g; Axis 12. Same as no. 227.

235) Original card no. 262; 8.79 g; Axis 12.
REV. With ʿ*8* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.19-20, cf. nos. 1001-1026, dated to 342/1 BC.

236) Original card no. 263; 8.78 g; Axis 12.
REV. With ʿ*8* or ʿ*9* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.19-20, cf. nos. 1001-1026 or 1027-1136, dated to 342/1 or 341/0 BC.

237) Original card no. 264; 8.75 g; Axis 12.
REV. With ʿ*9* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.20, cf. nos. 1027-1136, dated to 341/0 BC.

238) Original card no. 265; 8.83 g; Axis 12.
REV. With ʿ*9* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.20 (catalogued as one of nos. 1100-1126), dated to 341/0 BC.

25. "Yehoʿanâ" – a yahwist name with hypocoristic suffix – can be compared to *YHWʿNNY,* a personal name in the Samaria papyrus WDSP 3, 1.3.7 (cf. F. M. Cross, "Personal Names in the Samaria Papyri", *BASOR* 344, 2006, p. 81; see also Dušek, *op. cit.* [n. 14], pp. 154, 616).

239) Original card no. 266; 8.93 g; Axis 12. Same as no. 238.
240) Original card no. 267; 8.83 g; Axis 12. Same as no. 238.
241) Original card no. 268; 8.82 g; Axis 12. Same as no. 238.
242) Original card no. 269; 8.77 g; Axis 12. Same as no. 238.
243) Original card no. 270; 8.80 g; Axis 12. Same as no. 238.
244) Original card no. 271; 8.79 g; Axis 12. Same as no. 238.
245) Original card no. 272; 8.79 g; Axis 12. Same as no. 238.
OBV. Graffito on the body of the seahorse – *ʾLNR* (in Phoenician).[26] See enlargement on Plate XIV.
246) Original card no. 273; 8.80 g; Axis 12. Same as no. 238.
247) Original card no. 274; 8.78 g; Axis 12. Same as no. 238.
248) Original card no. 275; 8.75 g; Axis 12. Same as no. 238.
249) Original card no. 276; 8.77 g; Axis 12. Same as no. 238.
250) Original card no. 277; 8.77 g; Axis 12. Same as no. 238.
251) Original card no. 278; 8.75 g; Axis 12. Same as no. 238.
252) Original card no. 279; 8.75 g; Axis 12. Same as no. 238.
253) Original card no. 280; 8.06 g; Axis 12. Same as no. 238.
254) Original card no. 292; 8.68 g; Axis 12.
REV. With *ʿ9(?)* in field right above the crook. Graffito on right field – *NTNŠ(?)* (in Phoenician or Aramaic).[27] See enlargement on Plate XIV.
Ref. II.2.1.20, cf. nos. 1027-1136, dated to 341/0 BC(?).

26. "Elner" (namely El is light) – a personal name attested in Late Iron Age Ammonite prosopography (Nimrud ostracon lines 7.8.12 (cf. J. Naveh, "The Ostracon from Nimrud: An Ammonite Name-List", *Maarav* 2, 1979/1980, pp. 163-171) and Deir Alla no. 121 (cf. G. Van der Kooij and M.M. Ibrahim eds, *Picking up the Threads … : A Continuing Review of Excavations at Deir Alla, Jordan*, Leiden 1989, pp. 103-104). G. Van der Kooij and M.M. Ibrahim did not propose however any reading but *ʾLNR* is clear enough (but for the ʾ which is broken).

27. The incision is heavy-handed and could be read in either Phoenician or Aramaic. It may refer to the personal name *NTN* – "Natan" or "Naton" – while the additional *Š* may stand as abbreviation for a shekel, as known for example in local contemporaneous ostraca and papyri. The personal name *NTN* appears in the Samaria papyri WDSP 7, 2; 11, 3.5 (verso), cf. Cross, *loc. cit.* [n. 25], p. 83; Dušek, *op. cit.* [n. 14], pp. 202, 269, 617. Furthermore, the personal name *NTWN* appears on a yet unpublished Samarian coin type (cf. Gitler-Tal, *loc. cit.* [n. 8]). For *Š* as abbreviated form of shekel/s (*ŠQL* / *ŠQLN*) in Edomite ostraca, cf. e.g. A. Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée au Musée d'Israël*, Transeuphratène Supplément 3, Paris 1996, p. 19, no. 5, 5; *id.*, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée* II: *Collections Moussaïeff, Jeselsohn, Welch et divers*, Transeuphratène Supplément 9, Paris 2002, p. 162, no. 297, 1, 2; p. 164, no. 307, 3(?); I. Ephʿal and J. Naveh, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumaea*, Jerusalem 1996, p. 68, nos. 141, 1, 2; 142, 1; p. 82, no. 180, 2, 3, 5. For *Š* as an abbreviated form of shekel in a papyrus, cf. H. Eshel and H. Misgav, "Jericho papList of Loans ar", in J. Charlesworth *et al.*, *Miscellaneous Texts from the Judaean Desert*, DJD 38, Oxford 2000, pp. 21-30.

255) Original card no. 293; 8.92 g; Axis 12.
REV. With *ʿ10* in field right above the crook.
Ref. II.2.1.20 (catalogued as one of nos. 1187-1199), dated to 340/39 BC.
256) Original card no. 294; 8.89 g; Axis 12. Same as no. 255.
257) Original card no. 295; 8.85 g; Axis 12. Same as no. 255.
REV. Graffito on right field, *NNḤ* (in Phoenician).[28] See enlargement on Plate XIV.
258) Original card no. 296; 8.84 g; Axis 12. Same as no. 255.
259) Original card no. 297; 8.85 g; Axis 12. Same as no. 255.
260) Original card no. 298; 8.84 g; Axis 12. Same as no. 255.
261) Original card no. 299; 8.84 g; Axis 12. Same as no. 255.
262) Original card no. 300; 8.80 g; Axis 12. Same as no. 255.
263) Original card no. 301; 8.83 g; Axis 12. Same as no. 255.
REV. Graffito on right field – *L* (in Phoenician). See enlargement on Plate XIV.
264) Original card no. 302; 8.78 g; Axis 12. Same as no. 255.
265) Original card no. 303; 8.77 g; Axis 12. Same as no. 255.
OBV. Clash dies.
266) Original card no. 304; 8.76 g; Axis 12. Same as no. 255.
267) Original card no. 305; 8.74 g; Axis 12. Same as no. 255.
269-268) Original card no. 306; 8.54 g; Axis 12. Same as no. 255.
269-293) Represent the 25 coins whose cards are missing and seemingly belong to the hoard.

Graffiti

“Le graffito est une pratique graphique minimale que l’on rencontre dans toutes les sociétés, de l’antiquité à nos jours, un «invariant culturel» et un phénomène social à part entière”.[29] However, the practice of graffiti being written on coins seems to be a phenomenon mainly developed in the Levant. Deliberate incisions first appear on silver issues of the Persian period (fifth-fourth centuries BC) and became common during Hellenistic

28. While the reading *NNḤ* is obscure, a retrograde reading will provide the personal name *ḤNN* –“Ḥanan” – as appears for example in the Samaria papyri, e.g. WDSP 8, 8.12; WDSPF 22, 4 (cf. Cross, *loc. cit.* [n. 25], p. 78; Dušek, *op. cit.* [n. 14], pp. 220-221, 225-226, 357, 616).

29. J. Elayi and A. Lemaire, *Graffiti et contremarques ouest-sémitiques sur les monnaies grecques et proche-orientales*, Glaux 13, Milan 1998, p. 15.

times (fourth-third centuries BC).[30] This phenomenon is also well attested on Late Roman and Byzantine solidi[31] and on the Umayyad gold dinars after the reform by ʿAbd al-Malik.[32]

It is evident that graffiti may have had varying functions in different periods and several theories have been suggested regarding the meanings. It has been proposed that they represent initials or letter combinations that served as personal marks or secret identifications of owners, money-changers and merchants.[33] It has also been suggested that they might have been aids to counting and reckoning.[34] The most detailed review of the phenomenon appears in the book of J. Elayi and A. Lemaire;[35] however, a thorough overall study of the phenomenon will be needed before the functions of graffiti are fully understood.

Graffiti on the Phoenician coinages in the Nablus 1968 Hoard are attested only on Tyrian shekels (on 8 out of 61 catalogued coins). The above catalogue and its appended footnotes provide a preliminary reading and reference for the graffiti in the Nablus 1968 Hoard. They are confined to isolated letters (cat. nos. 215, 231 and 263) or personal names (cat. nos. 213, 228, 245, 257), sometimes even with an abbreviated noun(?) (cat. no. 254).[36] They were written in Phoenician, Aramaic and Greek scripts. It is worthwhile noting that some of the personal names have equivalents in the contemporaneous Samaria papyri and Samarian coins.

30. Elayi-Lemaire, *ibid*.

31. H. Holzer, "Christian and Secular Graffiti on Late Roman and Byzantine Gold Pieces", *Numismatic Review* 2/1, 1944, pp. 33-47; G. Bijovsky, "A Hoard of Byzantine Solidi from Bet She'an in the Umayyad Period", *RN* 158, 2002, pp. 161-227.

32. A. Berman, "Sgraffiti", in V. Tzaferis, *Excavations at Capernaum 1, 1978-1982*, Winona Lake 1989, pp. 181-190.

33. Holzer, *loc. cit.* (n. 31), pp. 33, 36.

34. Berman, *loc. cit.* (n. 32), p. 184.

35. Elayi-Lemaire, *op. cit.* (n. 29), pp. 15-19.

36. We are indebted to A. Lemaire for providing his readings, learned thoughts and valuable comments on the graffiti of the Tyrian shekels in the Nablus 1968 Hoard.

Table 2: Concordance for the Nablus 1968 Hoard coins of Byblos

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Type (Elayi-Elayi 2014)	Total	Current disposition
1	6	1	Cf. IV.3.2, nos. 852-885	1	Spaer Coll.
Total				**1**	

Table 3: Concordance for the Nablus 1968 Hoard coins of Sidon[37]

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)*	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2004 (Sidonian Coins Corpus)	Total	Current disposition and remarks
2-6	24-28	2-6	1179-1183	5	PC 3-4; Spaer Coll. 2, 5-6
7	29	7	1001	1	BN 1969 728
8	30	8	901	1	SNG Cop. Suppl. 1210
9-11	31-33	9-11	1184-1186	3	PC
12	16	25	Cf. 1395-1403 (not recorded)	1	Spaer Coll.
13-15	13; 18-19	20; 22-23	Cf. 1917-1920 (not recorded)	3	PC 15; Spear Coll. 13-14
16	57	109	1432	1	PC
17	59	111	1433	1	BN 1969 731
18	56	108	Cf. 1430-1431 (catalogued as one of nos. 2307-2311, IV.7.5)	1	PC
19	58	110	Cf. 1430-1431 (catalogued as one of nos. 2307-2311, IV.7.5)	1	Spaer Coll.
20	60	112	Cf. 1434-1439 (catalogued as one of nos. 2307-2311, IV.7.5)	1	Spaer Coll.

37. Abbreviations are as follow: BN = Bibliothèque nationale de France; BM = British Museum; ANS = American Numismatic Society; Copenhagen NatMus / SNG Cop. Suppl. = Danish National Museum; Sasson Coll. = The Yoav Sasson Collection, Jerusalem; PC = Private Collection.

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)*	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2004 (Sidonian Coins Corpus)	Total	Current disposition and remarks
21	61	113	Cf. 1434-1439 (catalogued as one of nos. 2307-2311, IV.7.5)	1	Spaer Coll.
22	22	106	1441	1	BN 1969 733
23	62	114	Cf. 1440-1445 (catalogued as one of nos. 2307-2311, IV.7.5)	1	PC
24	63	115	1446	1	BM G1971.0510.8
25	64	116	1447	1	ANS 1969.157.13
26	23	107	1448	1	BN 1969 732
27	131	Not recorded	Cf. 1451 (year *9* is clearly seen, not recorded)	1	Spaer Coll.
28	21	105	Cf. 1451-1454 (not recorded)	1	Spaer Coll.
29	68	121	1459	1	BN 1969 735
30	72	124	1462	1	Spaer Coll.
31	70	122	Cf. 1455-1464 (catalogued as one of nos. 2312-2320, IV.7.5)	1	SNG Cop. Suppl. 1211
32-40	65-67, 69, 71; 73-76	117-120; 123; 125-128	Cf. 1455-1464 (catalogued as one of nos. 2312-2320, IV.7.5)	9	PC 32-33, 35; Spaer Coll. 34, 36-40
41	34	26	Cf. 1574-1580 (not recorded)	1	Spaer Coll.
42-43	52-51	28-27	Cf. 1581-1582 (not recorded)	2	Spaer Coll.
44-46	35; 37; 36	29; 31; 30	Cf. 1583-1594 (not recorded)	3	PC 45; Spaer Coll. 44, 46
47-50	38-40; 53	32-34; 129	Cf. 1595 (not recorded)	4	Spaer Coll.
51-59	41-43; 45-50	35; 37-44	1609-1626	9	PC 52-53, 55, 57, 59; Spaer Coll. 51, 54, 56, 58

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)*	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2004 (Sidonian Coins Corpus)	Total	Current disposition and remarks
60	44	36	1597	1	BN 1969 729
61	15	19	Cf. 1916 (not recorded)	1	PC
62-66	7-11	12-16	Cf. 1918-1920 (not recorded)	5	PC 62, 65; Spaer Coll. 63-64, 65
67	12	18	1917	1	BM G1971.0510.9
68	20	17	1921	1	SNG Cop. Suppl. 1212
69	14	24	Cf. 1921 (not recorded)	1	Spaer Coll.
70	140	Not recorded	Cf. 1921 (not recorded)	1	Spaer Coll.
71	17	21	Cf. Type IV.5.4	1	Spaer Coll.
72	137	103	Cf. 2035-2039 (not recorded)	1	Spaer Coll.
73	116	84	Cf. 2035-2039 (not recorded)	1	ANS 1969.157.16
74-75	94; 105	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101; 229-239	Catalogued as one of nos. 2095-2149	2	Spaer Coll.
76-78	106-107; 126	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101	Cf. 2048-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149)	3	Spaer Coll.
79-84	78-81; 100-101	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101	Cf. 2055 (catalogued as one of nos. 2095-2149)	6	PC 83; Spaer Coll. 79-82, 84
85	82	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101	Cf. 2055 (catalogued as one of nos. 2095-2149)	1	PC
86	83	50	2075 (but appears also as 2094)	1	BN 1969 730
87	104	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101	Cf. 2055-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149)	1	Spaer Coll.

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)*	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2004 (Sidonian Coins Corpus)	Total	Current disposition and remarks
88	84	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101	Cf. 2056-2060 (catalogued as one of nos. 2095-2149)	1	Spaer Coll.
89-93	77; 85-87; 102	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101	Cf. 2061-2066 (catalogued as one of nos. 2095-2149)	5	PC 89-91; Spaer Coll. 92-93
94-95	95; 99	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101	Cf. 2061-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149)	2	PC 95; Spaer Coll. 94
96-108	88-91; 93; 92; 117-119; 124; 122; 121; 123	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101	Cf. 2067-2070 (catalogued as one of 2095-2149)	13	PC 99, 105; Spaer Coll. 96-98, 100-104, 106-108
109	120	Probably one of 85-101	2069 (not mentioned as part of the Nablus Hoard)	1	PC (Sternberg, 20-21 Nov. 1989, lot 36)
110-111	138-139	Not recorded	Cf. 2067-2070	2	Spaer Coll. (represent two of the coins recorded in Elayi-Elayi 1993 under nos. 230-239 as Tyrian [Elayi-Elayi 2009, nos. 549-558] which are actually Sidonian issues)
112	96	66	2079	1	SNG Cop. Suppl.1214
113-114	97-98	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101	Cf. 2067-2070 (catalogued as one of nos. 2095-2149)	2	Spaer Coll.
115	125	Not recorded	?	1	Spaer Coll.
116-118	103; 129; 141	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101; 229-239	Cf. Type IV.6.2	3	Spaer Coll. (represent some of the coins recorded in Elayi-Elayi 1993 under nos. 230-239 as Tyrian [Elayi-Elayi 2009, nos. 549-558] and are actually Sidonian issues)

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)*	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2004 (Sidonian Coins Corpus)	Total	Current disposition and remarks
119	112	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101; 229-239	Cf. Type IV.6.2	1	Spaer Coll. (represents one of the coins recorded in Elayi-Elayi 1993 under nos. 230-239 as Tyrian [Elayi-Elayi 2009, nos. 549-558] and is actually a Sidonian issue)
120-126	113; 108-111; 114-115	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101; 229-239	Cf. nos. 2095-2149	7	PC 121-122; Spaer Coll. 120, 123-126 (represent some of the coins recorded in Elayi-Elayi 1993 under nos. 230-239 as Tyrian [Elayi-Elayi 2009, nos. 549-558] and are actually Sidonian issues)
127	127	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101; 229-239	Cf. nos. 2095-2149	1	Spaer Coll. (represents one of the coins recorded in Elayi-Elayi 1993 under nos. 230-239 as Tyrian [Elayi-Elayi 2009, nos. 549-558] and is actually a Sidonian issue)
128-129	130; 128	One of 45-49; 51-65; 67-83; 85-101; 229-239	Cf. nos. 2095-2149	2	PC (no. 130 represents one of the coins recorded in Elayi-Elayi 1993 under nos. 230-239 as Tyrian [Elayi-Elayi 2009, nos. 549-558] and is actually a Sidonian issue)

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)*	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2004 (Sidonian Coins Corpus)	Total	Current disposition and remarks
130	143	Not recorded	Cf. IV.6.2 (not recorded)	1	Spaer Coll. (represents one of the coins recorded in Elayi-Elayi 1993 under nos. 230-239 as Tyrian [Elayi-Elayi 2009, nos. 549-558] and is actually a Sidonian issue)
Total				**129**	

Table 4: Concordance for the Nablus 1968 Hoard coins of Tyre

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2009 (Tyrian Coin Corpus)	Total	Current disposition and remarks
131	195	229	434	1	PC; Sternberg, 20-21 Nov. 1989, lot 137. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under no. 229 as original card no. 139
132-136	145-149	Part of 230-239	Catalogued as one of nos. 549-558	5	PC 132-135; Spaer Coll. 136
137	156	240	466	1	BN 1969 723. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under no. 240 as original card no. 150
138-141	151-154	241-244	559-562	4	PC nos. 138-140; Spaer Coll. 141
142	155	245	512	1	PC
143-149	150, 157-162	246-252	563-569	7	BN 1969 724 = 148; PC 143-147, 149. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under nos. 246-252 as original card nos. 156-162

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2009 (Tyrian Coin Corpus)	Total	Current disposition and remarks
150	169	253	498	1	BN 1969 725. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under no. 253 as original card no. 163
151-154	164-167	254-257	570-573	4	PC 151, 153-154; Spaer Coll. 152
155-170	163, 168, 170-173, 175-184	259-274	574-589	16	PC 155-156, 158-164, 167, 169-170; Spaer Coll. 157, 165-166, 168. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under nos. 259-274 as original card nos. 169-184
171	191	275	430	1	ANS 1969.157.14. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under no. 275 as original card no. 185
172-173	186-187	276-277	590-591	2	PC
174	194	278	432	1	BM.G1971.0510.10. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under no. 278 as original card no. 188
175	189	279	592	1	Spaer Coll.
176	196	280	479	1	BN 1969 727. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under no. 280 as original card no. 190
177-184	185, 188, 190, 192-193, 197-199	281-289	593-601	8	PC 180, 182, 184; Spaer Coll. 177-179, 181, 183. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under nos. 281-289 as original card nos. 191-199. While Elayi-Elayi recorded 9 coins in this group, we have recorded only 8

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2009 (Tyrian Coin Corpus)	Total	Current disposition and remarks
185-191	200-206	290-296	602-608	7	PC 185-188, 190-191; Spaer Coll. 189. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 as 1/24 shekels and part of nos. 290-300 (original card nos. 200-210)
192	144	228	1578	1	PC
193	212	300	612	1	Spaer Coll.
194	210	299	611	1	PC
195	211	301	1813	1	Spaer Coll.
196-197	213-214	303-304	1814 (one of Elayi-Elayi 1993 nos. 303 or 304 is not recorded in Elayi-Elayi 2009)	2	PC
198	207	302	1812	1	Copenhagen NatMus KP 2346.13 = *SNG Cop. Suppl.* 1215. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under no. 302 as original card no. 212
199	215	-	-	1	Spaer Coll. Not recorded by Elayi-Elayi 1993; 2009
200	216	-	-	1	PC. Not recorded by Elayi-Elayi 1993; 2009
201	218	-	-	1	PC. Not recorded by Elayi-Elayi 1993; 2009
202	217	-	-	1	PC. Not recorded by Elayi-Elayi 1993; 2009
203	208	297	609	1	Spaer Coll.
204	209	298	610	1	PC
205	219	-	-	1	Spaer Coll. Not recorded by Elayi-Elayi 1993; 2009
206	220	-	-	1	PC. Not recorded by Elayi-Elayi 1993; 2009

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2009 (Tyrian Coin Corpus)	Total	Current disposition and remarks
207	174	258	728	1	BN 1969 726. Erroneously referred to by Elayi-Elayi 1993 under no. 258 as original card no. 168
208-209	221-222	133-134	812-813	2	Spaer Coll.
210	223	135	833	1	Spaer Coll.
211-212	224-225	136-137	Catalogued as one of nos. 878-883	2	Spaer Coll.
213	226 (card no. 227 is missing)	138-139	Catalogued as one of nos. 878-883	1 (+1)	Spaer Coll.
214-215	228-229	140-141	Catalogued as one of nos. 878-883	2	Spaer Coll.
216-217	230-231 (card no. 232 is missing)	142-144	914-916	2 (+1)	Spaer Coll. 216; Sasson Coll. 217; (missing card is PC)
218-221	233-236 (card nos. 237-239 are missing)	145-151	936-942	4 (+3)	Spaer Coll. (missing cards are PC)
222-224	240-242 (card nos. 243-246 are missing)	152-158	951-957	3 (+4)	Spaer Coll. (missing cards are PC)
225	247 (card no. 248 is missing)	159-160	964-965	1 (+1)	Spaer Coll. (missing card is PC)
226	249 (card nos. 250-251 are missing)	161-163	995-997	1 (+2)	Spaer Coll. (missing cards are PC)
227-234	252-257 (card nos. 258-259 are missing and are not recorded in Elayi-Elayi 1993 nor in Elayi-Elayi 2009), 260-261	164-171	1019-1026	8 (+2)	PC 232; Spaer Coll. 227-231, 233-234 (missing cards are PC)

Cat. No.	Nablus Hoard (original card numbers)	Elayi-Elayi 1993 (pp. 231-239)	Elayi-Elayi 2009 (Tyrian Coin Corpus)	Total	Current disposition and remarks
235-237	262-264 (Elayi-Elayi 1993 mention 5 coins; we have records for only 3 issues)	172-176	**235**, cf. 1001-1026; **236**, cf. 1001-1026 or 1027-1136; **237**, cf. 1027-1136	3	Spaer Coll.
238-253	265-280 (card nos. 281-291 are missing)	177-203	1100-1126	16 (+11)	PC 239; Spaer Coll. 238, 240-253; (missing cards are PC)
254	292	204	Cf. 1027-1136	1	Spaer Coll.
255-268	293-306	205-227 (23 coins are described for this coin type)	1187-1199 (13 coins are described for this coin type)	14	Spaer Coll.
				138	Total (existing)
269-293				(+25)	Represent the 25 coins whose cards are missing, seemingly belong to the hoard

LÉGENDES DES PLANCHES

Pls I-XIII :	Phoenician coins of the Nablus 1968 Hoard
Pl. XIV :	Enlargement of Phoenician coins nos. 213, 215, 228, 231, 245, 254, 257, 263

Pl. I



Pl. II



22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48

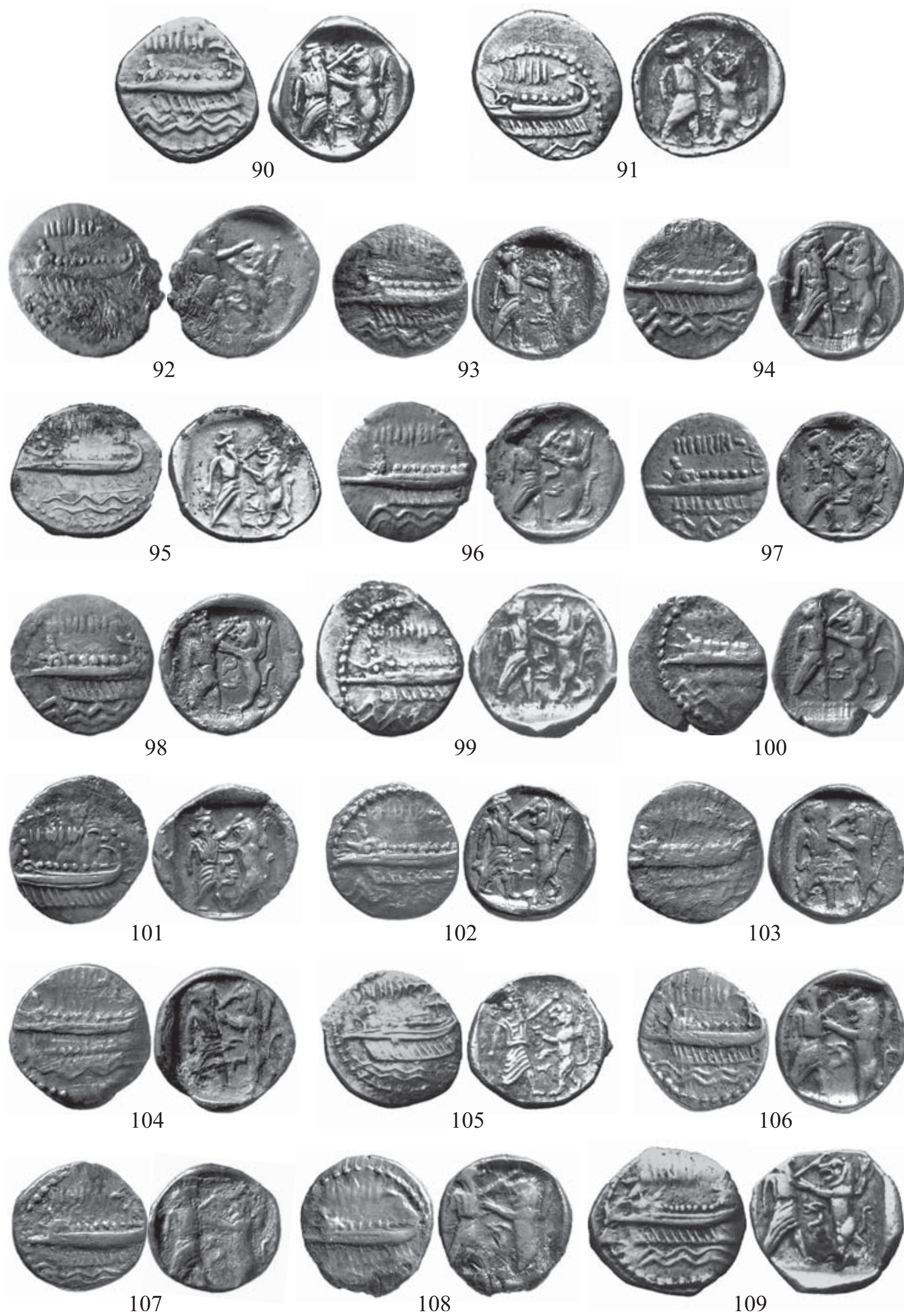
Pl. III


49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69

Pl. IV



Pl. V


90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109

Pl. VI


110


111


112


113


114


115


116


117


118


119


120


121


122


123


124

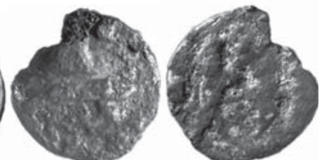

125


126


127


128


129


130

Pl. VII


131


132


133


134


135


136


137


138


139


140


141


142


143


144


145


146


147


148


149


150


151


152


153


154

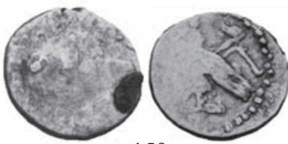
Pl. VIII

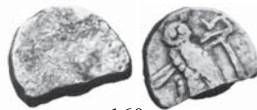

155


156


157


158


159


160


161


162


163


164


165


166


167


168


169


170


171


172


173


174


175


176


177


178

Pl. IX


179


180


181


182


183


184

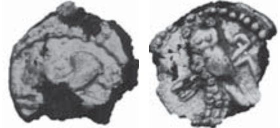

185


186


187


188


189


190


191


192


193


194


195


196


197


198


199


200


201


202

Pl. X



203



204



205



206



207



208



209



210



211



212



213



214



215



216



217



218



219

Pl. XI



220



221



222



223



224



225



226



227



228



229



230



231



232



233

Pl. XII


234


235


236


237


238


239


240


241


242


243


244


245


246


247

Pl. XIII

 
248

 
249

 
250

 
251

 
252

 
253

 
254

 
255

 
256

 
257

 
258

 
259

 
260

 
261

 
262

 
263

 
264

 
265

 
266

 
267

 
268

Pl. XIV


213


215


228


231


245


254


257


263

L'ARAMÉEN EN TRANSEUPHRATÈNE À L'ÉPOQUE ACHÉMÉNIDE : LE CAS DE LA SYRIE

G.F. Grassi*

Abstract: This essay presents a survey of the corpus of Aramaic inscriptions from Syria dated to the Achaemenid period, which are surprisingly few in number. This seemingly remarkable dearth in the documentation is mostly explainable by the paucity of archaeological excavations and by the usage of perishable writing materials in Antiquity. The Assyrian and Babylonian habit of deporting local elites away from the subjugated areas may also have played a role in this situation. Nonetheless, this lack of Aramaic inscriptions, and particularly those inscribed on stone, suggests a situation in Syria in which Aramaic as a written idiom underwent a difficult period of crisis, only to be partially surmounted in the Roman period.

Résumé : L'article dresse un bilan des textes araméens de Syrie datés de l'époque achéménide, qui sont extrêmement peu nombreux. Cet étonnant manque de documents est généralement expliqué par l'insuffisance des fouilles ou par l'utilisation de matériaux périssables et l'on peut penser que l'habitude assyrienne puis babylonienne de déporter les élites des régions dominées y a peut-être contribué. Cette pénurie fait pourtant envisager une situation difficile pour la région et une profonde crise de l'araméen en tant que langue écrite, qui ne sera surmontée en partie seulement qu'à l'époque romaine.

Mots-clés : Langue araméenne ; Épigraphie ; Syrie achéménide ; Anthroponymie ; Numismatique

Keywords: Aramaic; Epigraphy; Achaemenid Syria; Anthroponymy; Numismatics

Introduction

Si le thème « unité et diversité » choisi par les organisateurs du colloque est appliqué à la langue, le choix de l'araméen comme langue représentant l'unité est inévitable : il s'agit non seulement de la langue la plus utilisée parmi les inscriptions de la Transeuphratène avec le phénicien (limité à la côte), mais aussi la seule à être répandue partout, de l'Égypte à l'Afghanistan, de la Perse à l'Asie Mineure, de la Bactriane à l'Arabie.

* Seminar für Altes Testament, Platz der Göttinger Sieben 2, Georg-August Universität Göttingen.
giulia.grassi@theologie.uni-goettingen.de

Il faut cependant noter que sa distribution en Transeuphratène est loin d'être homogène. Cet article ne fournira pas une liste des inscriptions de la Transeuphratène achéménide, il va plutôt dresser un bilan des textes, en se concentrant sur la région la plus pauvre en inscriptions araméennes – et donc la moins étudiée : la Syrie intérieure et septentrionale.

Le bilan publié par J. Elayi et J. Sapin en 2000 concernant les inscriptions araméennes de la Transeuphratène achéménide éditées après 1985[1] était le suivant :

1 pour la Syrie
20 pour la Jordanie
444 pour Israël et la Palestine
10 sans provenance précise
Total : 475, dont 42 provenant de fouilles régulières et 433 du marché des antiquités.

Si l'on comptabilise les nouvelles inscriptions publiées depuis 1999-2000, on observe que la distribution est encore plus inégale, en raison de la quantité des ostraca d'Idumée (470 nouveaux textes)[2], des estampilles « YHD » (dont 128 datées des VIe et Ve siècles av. J.-C.[3]) et des 37 papyrus de Samarie[4], qui datent de la fin de l'époque perse. Les inscriptions qui proviennent d'Israël/Palestine publiées depuis 1985 s'élèvent donc à un total d'environ 1000, auquel il faut ajouter quelque 1000/1100 ostraca d'Idumée encore inédits.

1. J. Elayi et J. Sapin, *Quinze ans de recherche (1985-2000) sur la Transeuphratène à l'époque perse*, Paris 2000, p. 129.

2. Il s'agit de brèves notes administratives. À la bibliographie mentionnée dans les bulletins épigraphiques parus dans Transeuphratène et dans Elayi – Sapin, *ibid.*, il faut ajouter : A. Lemaire, « Administration in Fourth Century B.C.E. Judah in Light of Epigraphy and Numismatics », in O. Lipschits, G.N. Knoppers, R. Albertz eds, *Judah and the Judaeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake 2007, pp. 53-74 ; A. Lemaire, « Trois nouveaux ostraca araméens d'Idumée », *Sem.* 54, 2012, pp. 65-70 ; A. Tsukimoto, T. Yamayoshi, « Idumean Ostraca in Japan », *AJBI* 37, 2011, pp. 81-112 ; M. Langlois, « Un nouvel ostracon mentionnant la ville biblique de Maqqéda », *Sem.* 54, 2012, pp. 123-152. Voir aussi le recueil avec photos et dessins de B. Porten et A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea*, Winona Lake 2014.

3. Il faut vraisemblablement attribuer à l'époque achéménide quelques-unes des 312 estampilles datées du IVe au IIIe siècle. Pour les estampilles, voir O. Lipschits et S. Vanderhooft, *The Yehud Stamp Impressions*, Winona Lake 2011 (p. 11 sur leur datation).

4. Il s'agit essentiellement de contrats de vente datés du IVe s. av. J.-C., découverts en 1962 dans une grotte du Wadi Daliyeh, au nord de Jéricho. Ces textes sont édités et commentés par J. Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, Leyde - Boston 2007.

Les textes

Au contraire, l'assez maigre bilan des inscriptions araméennes trouvées en Syrie ne s'est pas accru de façon semblable. L'unique texte signalé par J. Elayi et J. Sapin est un ostracon avec une liste d'anthroponymes provenant de Tall Šeḫ Ḥasan et qui a été publié par W. Röllig en 1990, trois ans après sa découverte. Les mêmes fouilles ont produit dix ans plus tard quatre ostraca[5], généralement ignorés et qui constituent pourtant la seule trouvaille significative – l'unique exception étant un texte sur jarre découvert à Umm el-Marra (à l'est d'Alep dans la plaine de Jabbul ; l'inscription est appelée *graffito* sur le site internet dédié aux fouilles, mais elle est en fait peinte, et non gravée)[6].

Il faut ajouter que la situation avant 1985 n'était guère plus riche, car les seuls textes connus étaient les cinq tablettes (sur 27) de Neirab avec une courte épigraphe araméenne (une sorte d'étiquette pour faciliter l'archivage) et l'inscription sur jarre découverte en 1930 à Khan Sheikhoun, sur la route entra Hama et Alep, par Robert du Mesnil du Buisson[7].

Les tablettes babyloniennes de Neirab furent probablement écrites en Babylonie, dans la région de Nippur, par des déportés de Syrie du Nord, qui les auraient portées de Babylonie en Syrie en revenant à Neirab, leur lieu d'origine, à quelques kilomètres au sud-est d'Alep. Datées entre le règne de Nériglissar et le début de celui de Darius Ier, elles ne furent donc pas écrites en Syrie où elles arrivèrent vraisemblablement déjà archivées[8]. Quoique brefs, ces textes sont les seuls (à l'exception de quelques légendes monétaires) à présenter non seulement des anthroponymes, mais aussi quelques mots : *šṭr*, « document » ; *šʿrn*, « orge » ; *kspʾ*, « argent » ; *br*, « fils ».

L'inscription araméenne la plus longue est une légende monétaire dont la datation est disputée, mais qui est probablement à dater de la fin de l'époque achéménide. Il est désormais certain que l'atelier de Hiérapolis,

5. W. Röllig, « Zwei aramäische Inschriften vom Tall Šeḫ Ḥasan/Syrien », *Sem.* 39, 1990, pp. 149-154 et pl. VI ; D. Schwemer, « Vier aramäische Ostraka aus Tall Šaiḫ Ḥasan », *Or.* 68, 1999, pp. 114-121 et pls XXVI-XXVII.

6. http://sites.krieger.jhu.edu/ummelmarra/2014/01/27/occupation-after-the-bronze-age/. *Editio princeps* : P.K. McCarter, « Appendix: An Aramaic Inscription of the Fifth Century B.C. », *AJA* 107, 2003, pp. 356-358.

7. R. du Mesnil du Buisson, « Une campagne de fouilles à Khan Sheikhoun », *Syr.* 13, 1932, pp. 171-188 (p. 181).

8. Voir récemment G. Tolini, « From Syria to Babylon and Back : The Neirab Archive », in J. Stökl, C. Waerzeggers eds, *Exile and Return. The Babylonian Context*, Berlin - Boston 2015, pp. 58-93.

le plus oriental connu, a commencé à fonctionner à la fin de l'époque perse et a continué sous Alexandre (quelques monnaies portent la légende *ʾlksndr*)[9]. Cet atelier était lié au sanctuaire d'Atargatis et à ses prêtres : la déesse Atargatis (*ʿtrʿth*/*trʿth*/*ʿth*) et son parèdre Hadad (*hdd mnbg*)[10] sont mentionnés sur les légendes. Les noms sur les monnaies sont ceux des prêtres, du moins à en juger par la légende *ʿbdhdd kmr mnbg*, « ʿAbdhadad prêtre de Manbij » ; un autre prêtre est appelé *ʾbyty*, dont *ʾb* est peut-être une abréviation. Le premier nom, *ʿbdhdd,* « Serviteur d'Hadad », est bien connu en araméen[11]. Le deuxième nom, *ʾbyty*, est plus problématique[12], mais l'utilisation de cet anthroponyme parmi les prêtres de Hiérapolis semble suggérer qu'il s'agit d'un nom araméen plutôt que cananéen. On pourrait donc songer, pour la deuxième partie du nom, à un élément araméen : la particule d'existence *ʾyt* ou le verbe *ʾty*, « venir, arriver », peut-être au causatif, « porter » (voir par exemple *ʾytybl* à Palmyre et en

9. Voir par exemple Elayi – Sapin, *op. cit.* (n. 1), p. 168 ; L. Mildenberg, « A Note on the Coinage of Hierapolis – Bambyke », in M. Amandry et S. Hurter eds, *Travaux de numismatique grecque offerts à Georges Le Rider*, Londres 1999, pp. 277-284 et pls 26-27 ; A. Lemaire, « Mbgy/Menbigî monétaire de Transeuphratène avant Alexandre ? », *ibid.*, pp. 215-219 et pl. 18 ; M. Price, « More from Memphis and the Syria 1989 hoard », in M. Price, A. Burnett et R. Bland eds, *Essays in Honour of Robert Carson and Kenneth Jenkins*, Londres 1993, pp. 31-35 et pls IX-X.

10. On notera l'utilisation de l'état construit dans l'expression *hdd mnbg* (comparer *hdd skn* à Tell Fekherye) ; à l'époque achéménide, la construction est généralement analytique : nom divin + *zy* + toponyme (M. Folmer, *The Aramaic Language in the Achaemenid Period. A Study in Linguistic Variation*, Leuven 1995, p. 320).

11. M. Maraqten, *Die semitischen Personennamen in den alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien*, Hildesheim 1988, pp. 193-194 ; N. Avigad et B. Sass, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jérusalem 1997, 832, p. 311 ; S. Abbadi, *Die Personennamen der Inschriften aus Hatra*, Hildesheim 1993, p. 34 ; G.F. Grassi, *Semitic Onomastic from Dura Europos. The Names in Greek Script and from Latin Epigraphs*, Padoue 2012, p. 112 (transcription grecque), avec littérature précédente.

12. Il a été considéré comme un anthroponyme hypocoristique commençant par *ʾb* (« peut-être *ʾbytr*, nom biblique » ; H. Seyrig, « Monnaies hellénistiques », *RN* 13, 1971, pp. 8-25 et pls I-II; p. 12, note 5) ; une forme en -ay suffixée à l'élément *ʾb*, « père » ; *ʾb* suivi par le pronom possessif -*y*, « mon », par la préposition (cananéenne) *ʾt*, « avec » et par le pronom -*y*, « moi », « mon père est avec moi » (P. Grelot, *Documents araméens d'Egypte*, Paris 1972, p. 462 ; W. Kornfeld, *Onomastica Aramaica aus Ägypten*, Vienne 1978, p. 37). Ce nom est attesté à Éléphantine dans les documents datés du III[e] siècle av. J.-C. et il n'est pas nécessairement lié à des noms juifs – au contraire, un *ʾbyty* est probablement fils de *ntyn* (nom araméen ; B. Porten et A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, III, *Literature, Account, Lists*, Jérusalem 1993, C3.28 : 29 et 30, mais peu lisibles) ; un autre (B. Porten et A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, IV, *Ostraca and Assorted Inscriptions*, Jérusalem 1999, D7.57) est le père de *lptynʾ* (nom grec : Λεπτίνης), dont le frère s'appelle probablement aussi *ʾbyty* (« frère » est ici utilisé vraisemblablement avec son sens originaire, ce qui n'est pas toujours le cas dans les documents égyptiens).

nabatéen, *ʾyty* en nabatéen[13], probablement ʾÎtîʾēl dans la Bible[14], Ata-Anu et Ata-Šamaš en transcription akkadienne[15]).

Dans un exemplaire[16], la légende *ʿbdhdd kmr mnbg* continue à l'avers : *zy ydmh/r* / *bhdd* / *b*⸢*ʿlh*⸣, mais l'interprétation est fort douteuse. A. Caquot proposait *zy ydmh* / *bhdr*⸢*n*⸣ / *b*⸢*ʿlh*⸣, J.C. Greenfield *zy ydmr* / *bhdd* / *bʿlh*. La lecture *hdd* semble paléographiquement préférable à *hdnrn*, qui serait, d'autre part, un épithète d'Hadad[17]. La lecture de la troisième ligne n'est pas assurée, de même que le dernier graphème de la première ligne, pour lequel A. Caquot propose ⟨h⟩ et J.C. Greenfield ⟨r⟩. Le verbe *dmʾ/y*, « ressembler », proposé par A. Caquot[18], a l'avantage d'être très bien attesté en araméen, mais il est généralement suivi par la préposition *l*-. Il a pourtant aussi, en syriaque, à l'intensif, le sens d'« imiter », suivi de la préposition *b*-[19].

J.C. Greenfield suggère que l'hébreu *zmr*, normalement traduit par « chanter des hymnes », aurait plutôt le sens de « to declare the might », « to relate wondrous act » et qu'il serait étymologiquement corrélé à l'araméen *dmr*, attesté en syriaque et en mandéen avec le sens « to do wonderous things » (D) et « to admire » (Dt ; + préposition *b*-). La racine ḎMR, dont le sens fondamental est, selon l'auteur, « force, puissance », serait à l'origine du verbe dénominatif « attribuer puissance » et donc « louer la puissance »[20] (« chanter » serait le sens secondaire de cette

13. J.K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford 1971, p. 67 ; J. Cantineau, *Le Nabatéen*, II, Paris 1932, p. 61.

14. R. Zadok, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography*, Leuven 1988, p. 52.

15. *Id.*, *On West Semites in Babylonia during the Chaldaean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study*, Jérusalem 1977, p. 88.

16. *Editio princeps* : Seyrig, *loc. cit.* (n. 12).

17. Caquot *apud* Seyrig, *ibid.*, (n. 12), p. 17.

18. Caquot, *ibid.*

19. Voir M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, Winona Lake - Piscataway 2009, pp. 308-309.

20. J.C. Greenfield, « To Praise the Might of Hadad », in *La vie de la parole. De l'Ancien au Nouveau testament. Mélanges Pierre Grelot*, Paris 1987, pp. 3-12 (10-11). Le sens fondamental de « protéger » est généralement attribué au verbe *ḏmr*, une idée rejetée par J.C. Greenfield et S. Loewenstamm (S. Loewenstamm, « The Lord is my Strength and my Glory », *VT* 19, 1969, pp. 464-470). Pour le verbe *ḏmr*, « protéger », voir par exemple F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome 1967, p. 197 ; G. del Olmo Lete et J. Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica*, 2 vols., Barcelone 2000, p. 140 ; A.F.L. Beeston *et al.*, *Sabaic Dictionary (English – French – Arabic)*, Louvain - Beyrouth 1982, p. 39 ; H. Hayajneh, *Die Personennamen in den qatabānischen Inschriften*, Hildesheim 1998, pp. 141-142 ; M.P. Streck, *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit*, I, Münster 2000, pp. 209-210 ; Zadok, *op. cit.* (n. 15), p. 234 ; mais le substantif aurait, en onomastique, le sens de « force », *ibid.*, p. 98 ; *id.*, *op. cit.* (n. 14), p. 46 ; voir aussi del Olmo Lete – Sanmartín, *ibid.*, pour le substantif *ḏmr* avec le sens de « force », qui dériverait, selon

même racine et non une deuxième racine homophone[21]). Sa traduction est donc « qui loue la puissance d'Hadad son seigneur ». Il faut cependant remarquer que le verbe *dmr* est extrêmement rare en araméen et n'est jamais attesté avec le sens de « louer la puissance », pour lequel l'utilisation de la préposition *b-* avant le complément serait en outre remarquable. On peut ajouter que l'araméen connaît bien le verbe *zmr*, « chanter », qui ne pose des problèmes phonologiques que si l'on fait l'hypothèse qu'il se rattache à une racine ḎMR, et qui a évidemment un rapport avec l'hébreu *zmr* (*zimmer*)[22].

Si la lecture *ydmr* est correcte, il est préférable de maintenir le sens original de « force, puissance » et traduire, avec E. Lipiński, « who exercices power by virtue of Hadad, his lord »[23]. Une telle déclaration sur une monnaie est plus plausible que des louanges génériques du dieu, car il s'agit de la mention de l'autorité émettrice : le prêtre peut frapper monnaie grâce au pouvoir qui lui est conféré par le dieu. Semblable légende est peut-être inscrite sur une monnaie publiée en 1996, dont l'origine n'a jamais été élucidée et qui est conservée, comme la précédente, au Cabinet des médailles de Paris[24]. La légende est très abîmée et lue seulement grâce à la monnaie d'ʿAbdhadad (l'éditeur suggère la lecture *rbh* à la ligne 3 après *bʿl* (et non *bʿlh*), donc « *le maître, son seigneur* »[25]). L'iconographie

les auteurs, de celui de « protection » ; voir aussi l'hébreu *zimrāh*, « force », discuté par S. Loewenstamm.

21. Idée originairement exprimée par S. Loewenstamm, *loc. cit.* (n. 20).

22. *Zmr* est attesté en syriaque, en mandéen, en judéo-araméen et, comme substantif, en hatréen et en nabatéen. Le verbe *zmr* existe aussi en akkadien (*zamāru*), arabe (*zamara*) et éthiopien (*zammara*/*zämärä*, etc.), ce qui invite à postuler une racine ZMR (mais il faut noter que le verbe a été considéré comme un mot d'emprunt de l'araméen à l'akkadien, de l'arabe à l'araméen et de l'éthiopien à l'arabe, avec une histoire plutôt tourmentée : voir J. Blau, « 'Weak' Phonetic Change and the Hebrew *śîn* », *Hebrew Annual Review* 1, 1977, pp. 67-119 ; pp. 82-83, avec littérature antérieure et W. Leslau, *Comparative Dictionary of Geʿez*, Wiesbaden 2006, p. 639). La découverte de l'ougaritique *ḏmr* a fait envisager la possibilité d'une racine ḎMR, mais il y a seulement une occurrence de *ḏmr*, « chanter », en ougaritique, dans un texte qui présente *ḏmr*, « puissance », en deux occurrences. On pourrait songer, avec J. Blau, à une erreur de scribe ou à un « blend of two roots » (*ibid.*).

23. É. Lipiński, *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion*, Leuven 2000, p. 633.

24. *Editio princeps* : P. Bordreuil, « Une nouvelle monnaie babylonienne de Mazday », in H. Gasche et B. Hrouda éds, *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket*, Neuchâtel - Paris 1996, pp. 27-30.

25. P. Bordreuil, « La fin de la carrière du satrape Mazday d'après une monnaie araméenne », *CRAI*, 1998, pp. 219-229 ; p. 226 ; mais *bʿl rbh* pose en fait des problèmes : 1) le titre est redondant ; 2) on aurait attendu en araméen *mrʾ* (voir Caquot *apud* Seyrig, *loc. cit.* [n. 9]) ; 3) on aurait attendu au moins l'état déterminé *bʿlʾ*.

des deux monnaies est en effet presque identique, mais l'inscription du revers est différente : *mzdy zy ʿl ʿbrnhrʾ*, « Mazday qui est sur la Transeuphratène ». Il s'agirait donc d'une monnaie « satrapique » frappée à Hiérapolis[26] par le noble perse Mazday, déjà connu par ses monnaies ciliciennes, où l'on peut lire *mzdy zy ʿl ʿbrnhrʾ wḥlk*, « Mazday qui est sur la Transeuphratène et la Cilicie ». L'omission du terme « Cilicie » a été diversement expliquée[27], mais le problème majeur reste celui de l'authenticité, car la monnaie présente des particularités remarquables qui mériteraient une nouvelle étude[28].

Les autres inscriptions semblent ne comporter que des noms propres, souvent peu lisibles ou incomplets, bien que parfois la lecture soit tellement douteuse qu'on ne peut écarter d'autres solutions. Parmi les ostraca de Tall Šeḫ Ḥasan, le premier est une liste de noms propres, les autres sont peut-être des jetons de présence pour un salaire ou des rations. Les noms du premier texte sont très difficiles à lire, avec l'exception de *nbwrʿy* (l. 3) et peut-être *⸢s⸣myʾ* (l. 1) et *rm⸢b⸣[ʿl]* (l. 6)[29].

⸢s⸣myʾ est peut-être ici, comme suggéré par W. Röllig, citant une hypothèse de J.A. Montgomery[30], lié à l'araméen *smy*, « être aveugle ». Le nom *smyʾ* est bien attesté en araméen : il est connu dans les inscriptions de Palmyre, de Ḥatra et d'Osrhoène (féminin *smy* et masculin *smy*[…]; voir aussi Samyā dans la littérature syriaque[31]), où il est toutefois vraisemblablement un théonyme, bien que la nature de ce nom divin demeure très disputée[32]. Le nom

26. L'idée de P. Bordeuil, *loc. cit.* (n. 24), qui suggère une improbable origine babylonienne de la monnaie, a été unanimement rejetée.

27. Voir par exemple Elayi – Sapin, *op. cit.* (n. 1), pp. 173-175 ; Bordreuil, *loc. cit.* (n. 24) ; Mildenberg, *loc. cit.* (n. 9) ; Lemaire, *loc. cit.* (n. 9).

28. Comme il a été souligné par J. Elayi et J. Sapin (*op. cit.* [n. 1], p. 175), il y a plusieurs anomalies tant sur le plan numismatique qu'historique : il s'agit d'un exemplaire unique, d'origine incertaine, frappé par un satrape en une ville de l'intérieur, dont l'importance est essentiellement liée au sanctuaire. En outre, la légende est gravée avec des graphèmes qui diffèrent de ceux des monnaies d'ʿAbdhadad et sont proches des lettres utilisées sur les légendes ciliciennes. J. Elayi et J. Sapin sont les seuls à hésiter sur l'authenticité de cette monnaie.

29. Les autres lectures sont extrêmement incertaines et elles ne donnent pas de noms plausibles. W. Röllig (*loc. cit.* [n. 5], p. 153) est très prudent et suggère seulement la présence possible des éléments *ṭr* à la ligne 2 (akkadien *eṭēru*, répandu dans l'onomastique assyrienne, voir K. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Helsinki 1914, p. 266) et *bḥr* à la ligne 4 (sur cet élément, voir Maraqten, *op. cit.* [n. 11], pp. 168-169).

30. Röllig, *loc. cit.* (n. 5), p. 152 ; J.A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913, pp. 118-119.

31. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1879-1897, col. 2699.

32. *smyʾ* est attesté comme nom divin dans plusieurs anthroponymes composés (par exemple *brsmyʾ*, « Fils de smyʾ » ou *ʿbdsmyʾ,* « Servant de *smyʾ* ») en palmyrénien, en hatréen et en syriaque, ainsi qu'en transcription grecque : voir Stark, *op. cit.* (n. 13),

divin *smy'* est attesté seulement à l'époque romaine et sa présence dans un texte daté du VIe ou Ve siècle est presque impossible. Le problème est aussi que les attestations de noms semblables dans l'anthroponymie juive sont tardives : on a *sm'* et *sm'y* dans le Talmud et les inscriptions juives, mais le nom n'est pas attesté au Ier millénaire av. J.-C.[33]. En outre, il est vrai que les noms propres formés sur des défauts physiques ne sont pas rares dans l'anthroponymie sémitique[34], mais ils ne sont pas fréquents dans l'onomastique araméenne du Ier millénaire av. J.-C., qui est essentiellement théophorique. Il s'agit donc d'un nom assez problématique.

rm⌜b⌝[ʿl] est une lecture assez douteuse, mais le nom ne pose pas de problème : il serait formé sur l'élément *rwm*, « être haut, exalté », qui est fréquent dans l'anthroponymie sémitique, sans pourtant être très utilisé en araméen. En effet, on trouve des parallèles pour ce nom, surtout parmi l'onomastique de la côte syro-palestinienne (*rmbʿl* et *bʿlrm* sont connus en phénicien[35], *yrmbʿl* en ougaritique[36]) et en Idumée, où *bʿlr(w)m* est très répandu dans les ostraca[37].

En ce qui concerne *nbwrʿy*, on peut hésiter entre l'explication de W. Röllig, qui y voit le correspondant de l'akkadien Nabû-rēʿī, « Nabu est mon pasteur », et l'interprétation du deuxième élément comme *rʿ*, « compagnon » ou bien comme *rʿy* < *rḍy, « désirer, être content », typiquement araméen (cananéen *rṣy*). Comme signalé par W. Röllig, le nom Nabû-rēʿī serait proche du nom Nabû-rēʿūni, « Nabu est notre pasteur »[38], auquel il faut ajouter, en assyrien, Nabû-rāʿîšunu, « Nabu est leur pasteur » et plus encore Nabû-rāʿî, « Nabu est mon pasteur »[39]. Mais *nbwrʿy* peut aussi être rapproché d'un nom connu par les documents de Murašû, Nabû-ra-ḫi-i/ya, la transcription d'un nom sémitique occidental, probablement « Nabu est mon pasteur/compagnon » (élément *rʿ* + pronom suffixe de la première personne du singulier)[40] ou « Nabu est désiré »

p. 79 ; Abbadi, *op. cit.* (n. 11), pp. 36-37 ; H.J.W. Drijvers et J.F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene*, Leyde 1999, pp. 97-98 ; Grassi, *op. cit.* (n. 11), p. 115.

33. Le verbe *smy* est bien attesté également en judéo-araméen et en syriaque, mais pas dans les époques précédentes.

34. Röllig, *loc. cit.* (n. 5), p. 152.

35. F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome 1972, pp. 98, 179 et 408-409.

36. Gröndahl, *op. cit.* (n. 20), p. 182.

37. A. Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée*, II, Paris 2002, p. 267.

38. Tallqvist, *op. cit.* (n. 29), pp. 157 et 305 ; *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, Helsinki 1998-2011, vol. 2/II, p. 860 (Nabû-rāʿûni).

39. *Ibid.*, pp. 860-861.

40. M.D. Coogan, *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*, Missoula 1976, p. 83.

(participe passif du verbe *rʿy* < *rḍy)[41] / « Nabu est mon désir » (formation nominale sur *rḍy). En araméen, *nbwrʿy* est, à ma connaissance, attesté seulement à Éléphantine (deux fois ; je ne connais pas des transcriptions grecques/latines) et il a été généralement interprété comme formation sur l'élément *rʿ*, « compagnon », mais M. Silverman a proposé une étymologie de *rḍy (« Nabu est mon désir »)[42]. Malheureusement, on ne peut opter pour une étymologie unique car on ne peut supposer que la racine était toujours la même, vu le haut degré d'isographie.

Nabu est également présent dans l'anthroponyme *nbwʾlhy,* « Nabu est mon dieu », mentionné dans l'ostracon TSH 97:19. On en trouve un parallèle exact en assyrien (Nabû-ilāʾi[43]), mais aussi des noms très proches en babylonien (Na-bi-um-ìl/Na-bu-um-ìl[44]), à Éléphantine (*nbwʾlh*)[45] et à Palmyre, où on a l'araméen *nbwlʾ*[46] et le grec Νεβουλας[47]. La persistance des noms propres formés avec Nabu jusqu'à l'époque romaine est assez significative, puisqu'elle est régionale : le théonyme est extrêmement rare dans l'anthroponymie de la Syrie, avec les exceptions de Palmyre et de Doura-Europos, où il est au contraire très répandu[48].

Deux noms (?) sont attestés sur l'ostracon TSH 97 :17. Le premier, *ḥbb*, ne pose pas de problème : formé sur l'élément *ḥbb*, « aimer », il est peut-être un participe passif araméen, *ḥbyb*, « aimé » ou l'arabe *ḥabīb*, « ami », qui sont très utilisés dans l'anthroponymie (l'orthographe défective est fréquente à cette époque[49]). *ḥbb* est, encore une fois, attesté à

41. Zadok, *op. cit.* (n. 15), pp. 74, 87, 104. Le participe de *rḍy est presque sûrement attesté dans les transcriptions grecques d'anthroponymes araméens (voir Grassi, *op. cit.* [n. 11], p. 286). On notera cependant que, dans ces exemples, le participe précède le nom divin « désiré de… », ce qui donne un meilleur sens.

42. M. Silverman, *Religious Values in the Jewish Proper Names at Elephantine*, Neukirchen-Vluyn 1985, pp. 176-177. Le passage entre ⟨q⟩ et ⟨ʿ⟩ pour l'expression du phonème original /ḍ/ est encore partielle pendant la période achéménide ; pourtant ⟨q⟩ est plus fréquent dans les textes d'Égypte (voir T. Muraoka et B. Porten, *A Grammar of Egyptian Aramaic*, *Second Revised Edition*, Leyde 2003, p. 8) : le conservatisme qui souvent caractérise l'anthroponymie pourrait donc laisser perplexe devant des attestations aussi anciennes de la forme *rʿy* pour *rḍy.

43. Tallqvist, *op. cit.* (n. 29), p. 150.

44. F. Pomponio, *Nabû: Il culto e la figura di un dio del Pantheon babilonese ed assiro*, Rome 1978, p. 28.

45. Kornfeld, *op. cit.* (n. 12), p. 60.

46. Stark, *op. cit.* (n. 13), p. 98.

47. J.-B. Yon, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* XVII/1, *Palmyre*, Beyrouth 2012, insc. 224 et 406.

48. A. Caquot, « Sur l'onomastique religieuse de Palmyre », *Syr.* 39, 1962, pp. 231-256 ; pp. 234 et 254 ; Grassi, *op. cit.* (n. 11), p. 275.

49. On ne peut pas exclure une vocalisation différente : on a, par exemple, la transcription Ḫa-ba-ba en néo-assyrien (Tallqvist, *op. cit.* [n. 29], p. 82 ; Zadok, *op. cit.* [n. 15], p. 120), mais cette forme est beaucoup moins fréquente.

Éléphantine[50] ; l'écriture *ḥbyb* (+ éventuels suffixes) est répandue en palmyrénien, en hatréen et en nabatéen et le nom est bien connu en transcription grecque/latine[51]. Voir aussi Ḫa-bi-bu-um en amorrite[52].

La deuxième séquence de graphèmes est plus difficile à expliquer : *ṣṣh*, dont la lecture n'est pas douteuse, suit immédiatement *ḥbb*, mais le rapport entre eux n'est pas très clair. D. Schwemer a songé au nom d'oiseau *ṣṣ*, pour lequel il mentionne l'arabe syrien *ṣūṣ*, « poulet » et le punique *ṣṣ*, mot d'étymologie incertaine[53] (on pourrait ajouter l'araméen *ṣyṣ'*, un oiseau de proie – mais aussi le nom d'une pierre précieuse[54]). C'est à l'arabe *ṣūṣ* que pensait déjà K. Tallqvist à propos des noms Ṣu-ṣa-a et Ṣu-u-ṣu[55], mais le nom ne trouve aucun parallèle dans le répertoire onomastique de l'Arabie préislamique et des régions de Syrie ayant une forte présence arabe. On peut songer plutôt à un *Lallname* : ces anthroponymes sont souvent formés par le redoublement d'une consonne.

Le nom propre inscrit sur l'ostracon TSH 97:20 pourrait être lu *br'*, *bd'* ou *bb'*, la première lecture étant la plus probable du point de vue de la paléographie, comme le soulignait l'éditeur. *br'* serait un nom araméen, dans lequel au mot *br*, « fils », suivrait le suffixe -' : il s'agit d'un hypocoristique avec le nom divin sous-entendu : la structure *br* + ND est très répandue dans l'onomastique araméenne, mais l'anthroponyme *br'* n'est pas très fréquent[56]. *bb'* serait un *Lallname*, avec beaucoup de parallèles[57]. Enfin, *bd'* serait une formation plus cananéenne qu'araméenne : formé sur la préposition *b*, « en » + *yd*, « main » + suffixe hypocoristique (« dans la main de ND »), *bd'* est très fréquent en phénicien et *bd*/*byd* + ND est répandu dans l'onomastique nord-sémitique, surtout cananéenne[58].

50. Où le mot est interprété comme *ḥbyb* : voir Grelot, *op. cit.* (n. 12), p. 473; Kornfeld, *op. cit.* (n. 12), p. 49.

51. Stark, *op. cit.* (n. 13), pp. 19-20 ; Abbadi, *op. cit.* (n. 11), p. 108 ; Cantineau, *op. cit.* (n. 13), p. 93 ; Grassi, *op. cit.* (n. 11), pp. 110-111.

52. Streck, *op. cit.* (n. 20), p. 244.

53. Schwemer, *loc. cit.* (n. 5), p. 116 ; sur l'étymologie du mot punique, J. Hoftijzer et K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, 2 vols, Leyde 1995, pp. 973-974.

54. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, 2 vols, Cologne 1959, p. 322.

55. Tallqvist, *op. cit.* (n. 29), pp. 207 et 303.

56. Il est attesté à Hatra (*bd'* serait aussi possible : Abbadi, *op. cit.* [n. 11], pp. 86-87), à Palmyre (avec *bry* : Stark, *op. cit.* [n. 13], pp. 78-79), en Idumée (Lemaire, *op. cit.* [n. 37], p. 266).

57. La liste est très longue : voir Grassi, *op. cit.* (n. 11), p. 151, avec bibliographie.

58. Voir Benz, *op. cit.* (n. 35), pp. 74-88 et 283-286 ; Gröndahl, *op. cit.* (n. 20), p. 118 ; Zadok, *op. cit.* (n. 15), p. 360 ; *id.*, *op. cit.* (n. 14), p. 56 ; Avigad - Sass, *op. cit.* (n. 11), p. 486 ; K.P. Jackson, « Ammonite Personal Names in the Context of the West Semitic

Le dernier anthroponyme (TSH 97:18) est très difficile à lire sur la photographie et l'éditeur lui-même hésite pour les deux premiers graphèmes : il propose *d*$^{?}$*w*$^{?}$*m*ʿ qui serait formé sur l'élément arabe *dwm*, « durer » + un théonyme commençant par *ʿayin*. D. Schwemer le rapproche du nom *dwmʾ* d'Éléphantine qui est pourtant douteux (on peut lire aussi bien *rwmʾ*) ; en outre, cet élément n'est pas très fréquent dans l'onomastique arabe préislamique, où il est utilisé seul et non accompagné d'un nom divin[59]. On pourrait lire plutôt *rwm*, qui est mieux attesté dans l'anthroponymie. Le dernier graphème est considéré par l'éditeur comme étant sûrement un *ʿayin*, mais le trait vertical courbe qu'on voit sur la photographie et le dessin ne paraît pas être dû au hasard et il semble très proche de l'*aleph* du nom précédent. *rwmʾ*, « hauteur », serait un anthroponyme bien connu en nabatéen et dans les transcriptions grecques/latines[60], mais il faut remarquer que l'espace entre les deux derniers graphèmes est relativement étendu et l'on peut douter que la dernière lettre soit liée aux précédentes.

Les deux textes sur jarre sont deux inscriptions de possession dans lesquelles la préposition *l*- préfixe un nom propre à Khan Sheikhoun, un nom propre ou peut-être un titre à Umm el-Marra.

Sur l'inscription de Khan Sheikhoun, R. du Mesnil du Buisson lisait *lbnyd*, « le fils de l'aimé »[61], mais, d'après son dessin (il n'y a pas de photographie), les lectures *lbnyn*[62] ou *lbnyw*[63] ne peuvent pas être écartées. La troisième solution est la meilleure du point de vue onomastique, puisqu'il y a des parallèles : on a *banā-ya-a-ma* dans les archives Murašu[64], *bnyh* à Éléphantine[65], *bnyhw* et *ywbnh* parmi les inscriptions hébraïques[66]. Le nom est hébraïque, avec le théonyme *yhw* dans sa forme septentrionale –*yw*, précédée du verbe *bny*, « bâtir, créer », « Yw a créé » (*bn* peut difficilement signifier « fils », comme l'interprète R. du Mesnil du Buisson :

Onomasticon », in C.L. Meyers et M. O'Connor éds, *The Word of the Lord Shall Go Forth*, Winona Lake 1983, pp. 507-521; p. 511 ; Maraqten, *op. cit.* (n. 11), pp. 136-137 ; Kornfeld, *op. cit.* (n. 12), p. 43 ; Lemaire, *op. cit.* (n. 37), p. 267.

59. Voir les attestations dans G. Lancaster Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, Toronto 1971, p. 242 (mais *ʿmydm* a plus probablement une autre étymologie : cf. Hayajneh, *op. cit.* [n. 20], p. 203).

60. Grassi, *op. cit.* (n. 11), pp. 248-249.

61. Du Mesnil du Buisson, *loc. cit.* (n. 7), p. 181.

62. J.A. Fitzmyer et S.A. Kaufman, *An Aramaic Bibliography,* Part I, *Old, Official and Biblical Aramaic*, Baltimore - Londres 1992, p. 28.

63. Lipiński, *op. cit.* (n. 23), p. 295.

64. Coogan, *op. cit.* (n. 40), pp. 15 et 68-69.

65. Kornfeld, *op. cit.* (n. 12), p. 44.

66. S.L. Gogel, *A Grammar of Epigraphic Hebrew*, Atlanta 1998, p. 312.

il s'agit d'un élément rare dans l'onomastique, jamais suivi du nom divin *yhw*). La présence d'un nom yahwiste du Nord (samaritain) ici serait fort intéressante.

À Umm el-Marra, la lecture *lnkš*[...], bien que paléographiquement plausible, n'est pas satisfaisante, parce que *nkš* n'existe pas dans le vocabulaire araméen. On pourrait se demander si la séquence ne serait pas à lire plutôt *lrbš[qy']*, « (destiné) au chef des échansons ». Cela serait fort tentant, vu l'usage d'inscrire leur destination sur les objets en araméen ancien : voir *lšqy'*, « aux échansons » sur l'amphore d''En-Gedi[67] et *lṭb[ḥ]y'*, « aux bouchers » sur les fragments de la base du vase de Tel Dan[68]. Le deuxième graphème n'est pas jugé incompatible avec *resh* par l'éditeur[69] ; en ce qui concerne le troisième, il est vrai que la barre verticale est peu courbe en bas pour un *beth*, mais on peut citer quelques parallèles parmi les ostraca d'Éléphantine.

En somme, pour la Syrie achéménide on a seulement des textes araméens très brefs et souvent difficiles à lire et à interpréter, dont la plupart contiennent uniquement des anthroponymes, variés et intéressants, mais eux-mêmes parfois douteux.

L'araméen en Syrie

Le bilan est donc assez maigre dans les régions traditionnellement araméennes et araméophones de la Syrie intérieure et du Moyen Euphrate qui est le berceau des Araméens et de la langue araméenne, attestée pour la première fois entre l'Euphrate et le Habour. Cet étonnant manque de documents est généralement expliqué par l'insuffisance des fouilles ou par l'utilisation de matériaux périssables[70]. Il ne faut pas, bien sûr, sous-estimer ces deux facteurs, mais il ne faut pas non plus les surestimer. Il est vrai que le nombre de fouilles en Syrie ne peut pas être comparé avec celui des fouilles en Israël et en Palestine et que la période achéménide a été longtemps négligée par les archéologues, mais parmi les nombreuses fouilles d'archéologie préventive effectuées à cause du barrage sur l'Euphrate, seul le site de Tall Šeḫ Ḥasan a livré des inscriptions d'époque perse,

67. B. Mazar *et al.*, « 'Ein Gev: Excavations in 1961 », *IEJ* 14, 1964, pp. 1-49 (IXe siècle).
68. N. Avigad, « An Inscribed Bowl from Dan », *PEQ* 100, 1968, pp. 42-44 et pl. XVIII (IXe-VIIIe siècle).
69. McCarter, *loc. cit.* (n. 6), pp. 357-358.
70. Elayi – Sapin, *op. cit.* (n. 1), p. 107 ; É. Lipiński, « Géographie linguistique de la Transeuphratène à l'époque achéménide », *Trans* 3, 1990, pp. 95-107 ; p. 103.

et seulement cinq, tandis que le nombre des tablettes assyro-araméennes d'époque assyrienne s'est fortement accru.

En ce qui concerne les matériaux utilisés, il faut se demander s'il y a vraiment eu un changement de support. Les tablettes d'argile ne se répandent en Syrie qu'avec les dominations néo-assyrienne et néo-babylonienne et leur usage ne semble pas survivre pendant l'époque achéménide. Il n'y a pas de tablettes parmi les inscriptions araméennes des IXe et VIIIe siècles. Durant l'époque néo-assyrienne, les tablettes sont bien présentes dans les archives assyro-araméennes en Syrie orientale[71], tandis que les tablettes néo-babyloniennes sont beaucoup plus rares (à l'exception de la tablette néo-babylonienne du Louvre qui proviendrait de Sfiré[72]).

Il est raisonnable de supposer que les matériels utilisés en Syrie pour les documents privés étaient surtout le parchemin et le papyrus (et éventuellement les tablettes de cire et le bois), bien que les trouvailles remontent à une époque beaucoup plus tardive. Puisqu'il s'agit de matériaux périssables, le manque de documents privés pourrait aisément être expliqué. En outre, les papyrus et les parchemins étaient très chers et utilisés avec parcimonie, leur usage étant réservé à des typologies précises de textes : contrats, littérature, lettres. Il faut cependant noter que l'unique région climatiquement favorable, le Moyen Euphrate, a donné plusieurs documents qui datent tous de la période romaine et sont majoritairement en grec ou, en ce qui concerne la seule armée, en latin ; les documents en araméen sont beaucoup moins nombreux et il s'agit généralement de textes ayant appartenu à des étrangers[73].

De toute façon, ce qui étonne dans la Syrie achéménide est principalement l'extrême pauvreté des matériaux les moins précieux, utilisés au quotidien (surtout les ostraca), ainsi que l'absence totale d'épigraphes sur

71. Tell Aḥmar (P. Bordreuil et F. Briquel-Chatonnet, « Aramaic documents from Til Barsib », *Abr Nahrain* 34, 1996-1997, pp. 100-107) ; Tell Shiukh Fawqani (F.M. Fales *et al.*, « The Assyrian and Aramaic Texts from Tell Shiukh Fawqani », in L. Bachelot et F.M. Fales éds, *Tell Shiukh Fawqani 1994 – 1998,* II, Padoue 2005, pp. 595-694) ; Tell Sheikh Ḥamad (W. Röllig, *Die aramäischen Texte aus tall Šēḫ Ḥamad/Dūr Katlimmu/ Magdalu*, Wiesbaden 2014) ; ancienne Mallanate (É. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, III, *Ma'lana,* Leuven 2010).

72. J. Starcky, « Une tablette araméenne de l'an 34 de Nabuchodonosor (AO, 21.063) », *Syr.* 37, 1960, pp. 99-115.

73. Pour les langues utilisées à Doura-Europos, voir J. Gascou, « The Diversity of Languages in Dura-Europos », in J.Y. Chi et S. Heath éds, *Edge of Empires. Pagans, Jews, and Christians at Roman Dura-Europos*, New York 2011, pp. 75-96 ; G.F. Grassi, « Rencontre de civilisations sur l'Euphrate : un bilan des sources écrites de Doura-Europos », *DHA* 41/1, 2015, pp. 73-116.

pierre – une absence pour laquelle il faut analyser la situation aux époques précédentes et suivantes.

En Syrie se concentrent la plupart des inscriptions en araméen ancien, avec les inscriptions de Hadadyiṯʿi, Matiʿʾel, Zakkur, Haza'ël, Barhadad – et le royaume de Sam'al et Tel Dan sont proches de la Syrie[74]. Ce qui caractérise ces inscriptions, c'est leur origine royale, avec très peu d'exceptions. Autrement dit, l'araméen est écrit, au début de son histoire, presque seulement par des rois et il est en tout cas peu écrit, du moins sur pierre : le corpus des inscriptions les plus longues est constitué d'une vingtaine d'épigraphes. La perte d'indépendance des royaumes araméens fournit peut-être une explication partielle à cette disparition de l'araméen écrit : on n'a plus de raisons officielles d'écrire. Il faut néanmoins observer qu'une des épigraphes les plus anciennes (Tell Ḥalaf) est une dédicace pour laquelle il n'y a pas de raison d'envisager des commanditaires royaux. En outre, pendant la période finale de l'indépendance des royaumes araméens et durant la période néo-assyrienne, l'usage d'épigraphes araméennes sur pierre semble se diffuser parmi les particuliers de haut rang : on connaît la dédicace sur pierre d'Emar[75] (Tell Meskéné sur le Haut Euphrate), les épitaphes de KTMW[76] à Sam'al et ceux des prêtres de Neirab près d'Alep.

Lorsque l'araméen se répand dans l'Orient tout entier et que son écriture sur pierre se diffuse parmi les particuliers, son usage en Syrie est fortement réduit. L'habitude assyrienne et babylonienne de déporter les élites des régions conquises a peut-être contribué à cette disparition, qui fait envisager une situation difficile pour la région.

Précisément les deux inscriptions des prêtres de Neirab sont très significatives, puisqu'elles sont le dernier témoignage d'araméen écrit sur pierre en Syrie pour 500 ans. Les deux épitaphes, gravées autour de 700, accompagnent les reliefs de deux prêtres, attachés au culte du dieu lunaire de Neirab, qui portent des noms akkadiens formés sur le théonyme du dieu lunaire mésopotamien Sin. Environ 500 ans plus tard, c'est encore une inscription sur relief, rédigée par un prêtre, qui inaugure la série des

74. Ces inscriptions – et aussi celles de Tell Ḥalaf et de Neirab mentionnées ci-dessus – sont éditées, traduites et commentées par E. Martínez-Borobio, *Arameo Antiguo. Gramática y textos comentados*, Barcelone 2003. Voir aussi F.M. Fales et G.F. Grassi, *L'aramaico antico*, Udine 2016.

75. J. Margueron et J. Teixidor, « Un objet à légende araméenne provenant de Meskéné-Emar », *RA* 77, 1983, pp. 75-80.

76. D. Pardee, « A New Aramaic Inscription from Zincirli », *BASOR* 356, 2009, pp. 51-71.

inscriptions sur pierre connues en Syrie pour les époques hellénistique et romaine. L'inscription, conservée dans la collection Moussaief à Londres, provient probablement de l'Émésène ou de la région entre Hiérapolis et Samosate. Elle est vraisemblablement datée de la fin du IIIe ou du début du IIe siècle av. J.-C.[77].

Le prêtre est représenté portant le costume des prêtres syriens, en train d'offrir de l'encens à Héraclès ; le relief est malheureusement cassé en haut ; les têtes des deux personnages manquent. Le prêtre a un nom grec, Φιλώτας[78], son patronyme est également grec, Φίλων. Ce qui est encore plus significatif, c'est que le texte principal est en grec. La pierre porte trois inscriptions, deux grecques et une araméenne. La première inscription grecque est gravée sous la cassure, qui en a coupé une partie (une ligne ?) ; elle est immédiatement suivie en dessous par l'inscription araméenne, de deux lignes. Le nom Φιλώτας est perdu dans la première inscription grecque, mais ὁ ἱερεὺς, « le prêtre », est bien lisible. Le deuxième texte grec est gravé sur le socle et se compose de deux lignes assez longues : « Philotas, fils de Philon, a fait ériger (le monument représentant) les dieux et a fait faire (le monument représentant) lui-même en

77. P. Bordreuil et P.-L. Gatier, « Le relief du prêtre Philôtas », *Syr.* 67, 1990, pp. 329-338. Un document datable après les épitaphes de Neirab est le « Décret de Beyrouth », généralement et plausiblement daté du VIIe siècle (époque néo-assyrienne), mais l'origine du texte, malheureusement disparu (on a seulement la photo publié par A. Caquot), et les circonstances de sa découverte demeurent obscures. Le marchand d'antiquités de Beyrouth qui l'a mis en vente en 1953 a indiqué le nord du Liban comme provenance, mais on ne peut pas écarter la Syrie (A. Caquot, « Une inscription araméenne d'époque assyrienne », in *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, pp. 9-16). L'interprétation de l'inscription est controversée (voir par exemple S. Bhayro, « The Aramaic 'Fugitive' Decree: A New Interpretation », *Aramaic Studies* 6, 2008, pp. 1-15, avec littérature précédente). De toute façon, il s'agit selon toute probabilité d'un décret voulu et promulgué par l'administration néo-assyrienne.

78. Le nom est *plt'* dans l'inscription araméenne, avec un ⟨t⟩ araméen pour le grec ⟨τ⟩, normalement transcrit ⟨ṭ⟩. Malgré cette petite irrégularité (qui est du reste attestée ailleurs), *plt'* est presque sûrement la transcription de Φιλώτας. J. Naveh transcrit le nom Palta : à l'évidence, il considère le nom comme sémitique (« The Inscriptions from Failaka and the Lapidary Aramaic Script », *BASOR* 297, 1995, pp. 1-4). Pourtant, il ne peut guère s'agir d'un nom sémitique dont Philôtas serait l'« hellénisation », puisque *plt'* est un élément presque inconnu dans l'anthroponymie araméenne : il est attesté seulement sur un sceau-cylindre (Iraq, VIIe siècle) dans le nom *pltḥr/dn* (voir D. Collon, *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London 1987, pp. 105-107, nº 464 ; Maraqten, *op. cit.* [n. 11], p. 204, pour lequel on a envisagé la possibilité d'une erreur pour *bltḥdn*/^{ilat}*Bêlit-aḫ-iddin* « the divine Lady has given a brother » : G.R. Driver, « Aramaic Names in Accadian Texts », *RSO* 32, 1957, pp. 41-57 ; p. 54). Dans la Bible, le nom Pelet est peut-être une variante de Peleṭ, avec l'élément plṭ, fréquent dans l'onomastique hébraïque (voir Zadok, *op. cit.* [n. 14], p. 74) ; aussi dans l'anthroponymie arabe l'élément *flt* est très peu répandu (voir Grassi, *op. cit.* [n. 11], p. 269).

train de faire l'offrande sacrificielle » (Τοὺς θεοὺς ἔστησε καὶ ἑαυτὸν ἐπιθύοντα ἐποίησε Φιλώτας Φίλωνος).

L'épigraphe araméenne, gravée en caractères qui tendent vers l'écriture monumentale[79], porte *plt' šmh zy kmr'*, un texte bien simple, qui a pourtant été traduit différemment, à cause de l'ambiguïté graphique du mot *šmh* et la polyvalence de la particule *zy*, qui peut être une particule relative ou une préposition. Si on considère l'inscription araméenne comme une simple traduction de la première inscription grecque, *šm-h* signifierait « son nom » : « Philotas son nom, qui (est) prêtre »[80] ou « Philotas (est) le nom (lit. son nom) du prêtre »[81]. Au contraire, si l'inscription araméenne est un « résumé » des deux inscriptions grecques, *šm-h* serait le verbe *šym*, « poser », suivi du complément d'objet : « Philotas l'a (évidemment l'inscription) posée, qui est prêtre »[82]. On peut hésiter parmi les trois solutions, mais la troisième est moins probable du point de vue syntaxique, puisque la particule relative a tendance à suivre immédiatement son antécédent.

De toute façon, c'est le texte grec le plus important et celui qui explique la scène et fournit aussi le patronyme. Il est vrai que le texte araméen est plus grand et plus visible, mais il est difficile de juger s'il s'agit d'un résultat prémédité ou bien de l'inexpérience du graveur : les lettres araméennes sont de dimensions et de proportions variables[83], leur *ductus* est irrégulier, alors que le texte grec, quoique loin d'être très élégant, présente une maîtrise supérieure.

On peut observer ces mêmes phénomènes – le texte grec prédominant et mieux gravé – sur une autre inscription, trouvée dans le Golan. Il s'agit d'une dédicace sur une dalle calcaire repérée pendant les fouilles de Tel Dan. Le texte grec est gravé avec soin et élégance et daté de la fin du IIIe ou du début du IIe siècle. Le texte araméen est décidément moins soigné. Au grec Θεῶι / τῶι ἐν Δανοις / Ζώϊλος εὐχήν (« Au dieu qui est à Dan Zoilos (a voué) un vœu ») correspond l'araméen *[bd]⌜n⌝ ⌜n⌝dr zyls l'[lh']* (« À Dan (?) Zoilos a fait un vœu au dieu (?) »)[84]. La paléographie est

79. Voir J. Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes*, Leyde - Boston 2012, pp. 30-31 et table 6. L'*aleph* est au contraire cursif.

80. Bordreuil – Gatier, *loc. cit.* (n. 77).

81. Naveh, *loc. cit.* (n. 78), p. 3.

82. Fitzmyer – Kaufman, *op. cit.* (n. 62), p. 35.

83. On peut aussi noter que les deux lettres qui reviennent dans le texte (*aleph* et *mem*) sont gravées assez différemment les deux fois.

84. Interprétation de A. Biran, *Biblical Dan*, Jérusalem 1994, pp. 223-224. *[bd]⌜n⌝* est une restitution plausible, d'autant plus que la trace du graphème avant *⌜n⌝dr* est compatible avec

très intéressante, puisqu'elle est très éloignée de celle de l'inscription de Philotas. Il s'agit ici d'une écriture cursive assez proche des textes du mont Garizim[85] (sauf pour le *samekh* qui est irrégulièrement circulaire et relativement proche de la forme de certaines inscriptions sur ossuaires de Jérusalem et de quelques textes nabatéens) et peut-être un peu plus tardif que l'inscription de Philotas. On notera, encore une fois, l'anthroponyme grec[86], mais sans la désinence araméenne -'.

Ces deux textes sont les seuls textes araméens connus qui proviennent de la Syrie hellénistique, à l'exception des monnaies de Hiérapolis susmentionnées. La situation des inscriptions grecques n'est pas meilleure : en Syrie intérieure, le grec pénètre lentement et il y a très peu d'inscriptions antérieures à la moitié du Ier siècle av. J.-C.[87]. La présence de deux textes bilingues au début de l'époque hellénistique est donc très significative. On ne peut pas s'empêcher de penser que le grec a été déterminant pour la reprise de l'épigraphie araméenne en Syrie : les premiers textes araméens sur pierre, après 500 ans d'absence, sont des textes bilingues et on a plusieurs fois noté que le grec est la langue la plus utilisée dans les inscriptions de la Syrie hellénistique et romaine, avec la seule exception de Palmyre[88].

La disproportion entre le nombre des inscriptions grecques et le nombre des inscriptions araméennes est telle qu'il y a des régions de la Syrie romaine où on a douté de la connaissance même de l'araméen car il n'y a aucune inscription dans cette langue. L'utilisation presque exclusive du grec a fait penser dubitativement à une disparition, quoique locale, de l'araméen, même au niveau oral[89]. Le silence écrit de l'araméen dans

nun. Il faut néanmoins noter que le sens serait différent dans les deux inscriptions ; on pourrait songer à une restitution à la fin de l'inscription : *l'[lh dn]* ou *l'[lh' zy dn]*, « au dieu de Dan » ou encore *l'[lh' zy bdn]*, « au dieu qui est à Dan ».

85. Voir Dušek, *op. cit.* (n. 69), p. 10.

86. Le nom est sûrement grec. J. et L. Robert (« Bulletin épigraphique », *REG* 90, 1977, p. 432, n. 542) considèrent Zoilos comme une adaptation du nom sémitique transcrit en grec Σιλας, mais la remarque selon laquelle la première consonne de ce nom pouvait être transcrite en grec S ou Z est problématique : Σιλας est l'araméen *š'yl*, « demandé », et le *šin* n'est pas normalement transcrit Z en grec. En outre, le texte araméen donnerait en ce cas *š'yl*.

87. M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, IVe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.*, Paris 2001, p. 26, n. 61.

88. Voir, par exemple, M. Sartre, « Nom, langue et identité culturelle en Syrie aux époques hellénistique et romaine », in J.-B. Humbert et A. Desreumaux éds, *Khirbet es-Samra*, I, *Jordanie. La voie romaine, le cimetière, les documents épigraphiques*, Turnhout 1998, pp. 555-562 (pp. 560-562).

89. Par example, par F. Millar, *The Roman Near East. 31 BC-AD 337*, Cambridge, Massachusetts 1993, p. 233.

plusieurs régions de la Syrie romaine est indéniable, mais il faut se demander si ce silence n'a pas des raisons diverses dont les racines étaient bien ancrées avant l'arrivée des Grecs en Syrie. Comme on l'a vu, on a très peu d'inscriptions araméennes après la chute de l'empire néo-assyrien, dont aucune sur pierre avant le IIIe siècle. Pour certains aspects, la situation est semblable à celle de l'Afrique du Nord romaine, où l'épigraphie latine a donné une vigoureuse impulsion à l'épigraphie latino-punique, en générant dans quelques villes une véritable « epigraphomania »[90]. On notera aussi que les inscriptions latino-puniques sont écrites en langue punique, mais en caractères latins. Il n'y a pas de phénomène identique en Syrie, où la langue utilisée pour écrire était surtout le grec ; il y a pourtant des inscriptions araméennes écrites en caractères grecs, quoique très brèves. On en a trois exemples à Doura-Europos, une ville qui a fourni un millier d'inscriptions grecques et une centaine d'inscriptions sémitiques, dont la plupart araméennes. Mais les inscriptions araméennes sont écrites en palmyrénien, en hatréen, en judéo-araméen et en syriaque, sans qu'on puisse établir, avec la seule exception du judéo-araméen, si ces alphabets étaient utilisés aussi par la population locale. Les trois inscriptions araméennes écrites en caractères grecs sont probablement issues d'araméophones non alphabétisés dans cette langue, mais qui l'étaient dans la langue grecque[91]. Cette situation n'était peut-être pas rare et il est probable qu'en ce cas, le grec était préféré[92].

La densité d'araméophones en Syrie est certainement loin d'être proportionnelle à la densité des inscriptions araméennes, à l'époque achéménide comme à l'époque gréco-romaine. Ce que suggère la pénurie d'inscriptions en Syrie n'est pas la disparition dans la région de l'araméen en tant que langue parlée, mais plutôt la profonde crise de l'araméen en tant que langue écrite, qui ne sera surmontée en partie qu'à l'époque romaine.

90. R. Kerr, *Latino-Punic Epigraphy*, Tübingen 2010, p. 14.
91. Voir Grassi, *loc. cit.* (n. 73).
92. On a un intéressant papyrus dans lequel un Nabatéen déclare écrire en grec en raison de son incapacité à écrire en hébreu (à savoir en judéo-araméen) : voir J.-B. Yon, « De l'araméen en grec », *MUSJ* 60, 2007, pp. 381-429 (p. 418).

ACCOMPLISSEMENT EN *JOSUÉ* DE *DEUTÉRONOME* 27,2-8 ET 11,29-30 DANS LA PERSPECTIVE DE L'HEXATEUQUE ET DU PENTATEUQUE

I. Himbaza*

Résumé : Les prescriptions de *Dt* 27,2-8 reflètent un compromis entre différentes tendances parmi les adorateurs de YHWH. Selon le livre de *Josué* (*Jos* 8,30-35), leur accomplissement dans la région de Sichem dans le cadre de la problématique du lieu d'adoration de Dieu, a progressivement conduit aux positions irréconciliables. Cette question a vraisemblablement contribué au rejet de l'Hexateuque dans un premier temps et plus tard aux principales différences textuelles que nous connaissons entre Juifs et Samaritains. Selon la rédaction Pentateuque-Nebiim, la région de Sichem abrite un autel relais en attendant celui de Jérusalem.

Summary: The prescriptions of Deut 27:2-8 reflect a compromise between different trends among YHWH's worshipers. According to the book of Joshua (Josh 8:30-35), their fulfilment in the Shechem vicinity, whithin the whole question of the place to worship God, may have gradually led to unreconciliable positions. This question may have contributed to the rejection of the Hexateuch in earlier time and later to the main textual differences we know between Jews and Samaritans. According to the Torah-Nebiim redaction, the region of Sichem houses a temporary altar waiting for that of Jerusalem.

Mots-clés : Deutéronome, Josué, Hexateuque, Pentateuque, Sichem, Juifs, Samaritains

Keywords: Deuteronomy, Joshua, Hexateuch, Pentateuch, Shechem, Jews, Samaritans

La question de la lecture la plus ancienne en *Dt* 27,4 a fait couler beaucoup d'encre ces dernières années. Alors que pendant des siècles la recherche a très majoritairement considéré la lecture « sur le mont Garizim » comme une lecture sectaire du Pentateuque Samaritain (Smr), plusieurs publications la considèrent aujourd'hui comme la lecture la plus ancienne[1]. Dans ce

* Institut Dominique Barthélémy, Université de Fribourg, Avenue l'Europe 20, 1700 Fribourg, Suisse.
innocent.himbaza@unifr.ch

1. Pour une synthèse et une bibliographie récentes, voir E.L. Gallagher, « Cult Centralization in the Samaritan Pentateuch and the Origins of Deuteronomy », *VT* 64, 2014, pp. 561-572.

doi: 10.2143/TE.50.0.3285508

cas, la lecture du Texte Massorétique (M) représente une correction tardive. Les témoins textuels invoqués en faveur de Smr sont quelques textes et manuscrits en hébreu (Smr ; *Ne* 1,9 dans M ; fragment de manuscrit publié par J.H. Charlesworth[2]), en grec (la Septante ancienne = G, représenté par le papyrus Giessen 19) et en latin (le ms de Lyon [codex Lugdunensis 30] de la Vetus latina)[3]. En plus de la critique textuelle, les questions littéraires et historiques s'invitent également dans cette interprétation. L'hypothèse soutenue dans cet article est que la question du lieu du culte a joué un rôle dans le choix du Pentateuque et le rejet de l'Hexateuque. Quelques-uns parmi les enjeux de ce changement étaient l'interprétation de l'accomplissement des prescriptions de *Dt* 27,2-8 et 11,29-30 en *Josué* ainsi que ses conséquences théologiques.

1. Le double récit de *Dt* 27,2-8

Dt 27,2-8 est un texte composite comme ses doublets le démontrent. Il reflète un texte court repris et amplifié ultérieurement par deux mains différentes. Le tableau suivant reprend le texte massorétique (M) avant de le comparer aux autres témoins textuels.

Le texte de Smr s'accorde en tout point avec M à l'exception de la lecture controversée Garizim/Ebal. En revanche, G contient plusieurs lectures divergentes. Il s'agit principalement d'ajouts qui amplifient le texte sans changer son sens. Ces lectures trahissent le caractère souvent secondaire de G dans ce passage. Les autres témoins textuels s'accordent généralement avec M[4].

2. J.H. Charlesworth, « What is a Variant ? Announcing a Dead Sea Scroll Fragment of Deuteronomy », *Maarav* 16, 2009, pp. 201-212, 273-274 ; *id.*, « הַבְּרָכָה עַל־הַר גְּרִזִים An Unknown Dead Sea Scroll and Speculations Focused on the Vorlage of Deuteronomy 27:4 », in J. Frey et E.E. Popkes eds, *Jesus, Paulus und die Texte von Qumran*, WUNT 2. Reihe 390, Tübingen 2015, pp. 392-414. Certains ont mis en cause l'authenticité de ce fragment. Alors que le fragment publié par J.H. Charlesworth est en écriture carré, le site de Massada a fourni un fragment contenant la même lecture en paléo-hébreu (papMas 1o), mais dans un texte non biblique. Voir S. Talmon, *Masada VI. Yigael Yadin Excavations 1963-1965 Final Reports*, Jerusalem 1999, pp. 138-147.

3. A. Schenker, « Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon. Zur Textgeschichte des Pentateuchs im 2. Jh. v. Chr. », in M. Mor et F.V. Reiterer eds, *Samaritans : Past and Present : Current Studies*, Berlin-New York 2010, pp. 105-121.

4. Pour les détails du dossier textuel, voir C. McCarthy, *Deuteronomy*, BHQ 5, Stuttgart 2007, pp. 75-76.

Dt 27,2-3	*Dt* 27,4-8
2 וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן	4 וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת־הַיַּרְדֵּן
אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ	
וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת	תָּקִימוּ אֶת־הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל (בהרגריזים Smr)
וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד:	וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד:
	5 וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא־תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל: 6 אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת־מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ: 7 וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:
3 וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת	8 וְכָתַבְתָּ עַל־הָאֲבָנִים אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב: ס
בְּעָבְרֶךָ לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ ׀ נֹתֵן לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי־אֲבֹתֶיךָ לָךְ:	
2 Au jour où vous traverserez le Jourdain vers le pays que le Seigneur ton Dieu te donne, tu dresseras (pour toi) de grandes pierres,	4 Lors de votre traversée du Jourdain, vous dresserez ces pierres, selon ce que je vous ordonne aujourd'hui, sur le mont Ebal (sur le mont Garizim, Smr),
et tu les enduiras de chaux.	et tu les enduiras de chaux.
	5 Tu bâtiras là un autel au Seigneur ton Dieu, un autel de pierres sur lesquelles le fer n'aura pas passé ; 6 avec des pierres intactes tu bâtiras l'autel du Seigneur ton Dieu ; et tu y feras monter des holocaustes pour le Seigneur ton Dieu. 7 Tu offriras des sacrifices de paix, tu mangeras là et tu te réjouiras devant le Seigneur ton Dieu.
3 Tu écriras dessus toutes les paroles de cette loi,	8 Tu écriras sur les pierres toutes les paroles de cette loi ; expose-les bien ».
lors de ta traversée : puisque tu seras entré dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donne, un pays ruisselant de lait et de miel, comme te l'a dit le Seigneur, le Dieu de tes pères.	

La comparaison entre les vv. 2-3 d'une part et 4-8 d'autre part montre que *Dt* 27,2-8 superpose deux récits parallèles. Les deux élargissent apparemment un texte commun (représenté dans le tableau par les phrases

soulignées) en y ajoutant des motifs particuliers[5]. Les quelques différences entre les vv. 2 et 4 dans la reprise du texte commun pourraient s'expliquer par une intervention rédactionnelle lors de la superposition des deux récits[6]. Ils s'accordent sur le fait qu'après la traversée du Jourdain, le peuple devra prendre des pierres qu'il enduira de chaux et sur lesquelles il écrira toutes les paroles de la loi. Le premier récit lie ce geste au don d'un beau pays par le Seigneur, en signe d'accomplissement des promesses faites aux pères. Le deuxième récit insiste sur l'érection d'un autel sur le mont Garizim/Ebal et sur la nécessité d'offrir toutes sortes de sacrifices. Cependant, c'est le deuxième récit qui semble avoir moins bien réussi à intégrer son motif particulier dans le texte commun. En effet, après l'insertion des vv. 5-7, le v. 8 est obligé de répéter le mot « pierres » pour rappeler le support sur lequel la loi sera écrite. Dans ce récit, on ne sait d'ailleurs pas très bien si les mêmes pierres servent à l'érection d'un autel et comme support à l'écriture de la loi[7].

Le premier récit (vv. 2-3), dont le motif est le don du pays, précise que c'est le jour même de la traversée que les paroles de la loi seront écrites sur les pierres dressées. Cela se comprend aisément, puisqu'il s'agit de marquer aussitôt la terre promise du sceau de la loi de Dieu. En revanche, ce récit ne précise pas le lieu où seront érigées les pierres. Le deuxième récit (vv. 4-8) dont le double motif est l'écriture de la loi ainsi que les pratiques sacrificielles, plus précisément dans la région de Sichem, ne contient pas l'indication du jour même de l'entrée en terre promise. Cela se comprend également dans la mesure où cette région est trop éloignée du Jourdain. De surcroit, elle se trouve en plein terrain ennemi qui ne serait pas encore conquis le jour même de la traversée. En revanche, le fait qu'il n'évoque pas le don du pays fait penser qu'il ne s'agit pas d'une simple reprise du premier récit.

5. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC 6B, Nashville 2002, p. 652, observe que l'utilisation du terme אבנים (les pierres) implique une structure qui distingue d'une part les vv. 2-3 et d'autre part le v. 4.

6. C. Nihan considère plutôt le deuxième récit (vv. 4-8) comme une reprise du premier (vv. 2-3). Voir C. Nihan, « The Torah between Samaria and Judah : Schechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua », in G.N. Knoppers et B.M. Levinson eds, *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake 2007, pp. 187-223.

7. Pour D. Christensen, les pierres intactes des vv. 5-6 sont différentes des grandes pierres des vv. 2-4 et 8 qui seront enduites de chaux et sur lesquelles la loi sera écrite. Voir Christensen, *op. cit.* (n. 5), p. 652. Pour M. Fishbane, la loi devait être écrite sur les pierres de l'autel : vv. 5-6. Voir M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, New York 1985, p. 162.

On doit dès lors se poser la question de l'état littéraire de ces récits. Par exemple, le deuxième récit a-t-il enlevé la référence au « jour » de la traversée ? A-t-il fusionné deux éléments : d'un côté l'érection des pierres et l'écriture de la loi et de l'autre côté l'autel et les sacrifices dans la région de Sichem ? Il est le seul à contenir ces deux prescriptions. Les deux récits ne résultent en tout cas pas d'une simple superposition littéraire. Ils reflètent visiblement le type de compromis que différents courants des adorateurs de YHWH ont dû trouver en vue d'une édition commune[8]. La question est dès lors de savoir comment les deux récits furent compris, une fois mis ensemble. D'un côté, on peut comprendre l'ensemble comme contenant deux injonctions différentes dont l'accomplissement serait décalé dans le temps. Il s'agirait de dresser les pierres contenant la loi le jour de la traversée et attendre la conquête de la région de Sichem pour y accomplir les sacrifices. De l'autre côté, on peut comprendre qu'en réalité il n'y a qu'une prescription : tout se passerait dans la région de Sichem après sa conquête. Dans ce cas, l'expression ביום (au jour) ne serait pas à prendre au pied de la lettre. Les deux possibilités ont été retenues dans l'histoire de la réception.

On verra d'ailleurs qu'une troisième possibilité, elle-même en deux versions, a été proposée. Elle combinait les deux premières en imaginant soit un déplacement éclair du peuple vers la région de Sichem le jour même de la traversée, soit une création artificielle des monts Garizim et Ebal dans la région du Jourdain, également le même jour.

2. Le « mont Garizim » ou le « mont Ebal » en *Dt* 27,4

Selon E. Ulrich, à l'origine *Dt* 27,4 ne mentionnait pas de lieu précis où l'autel devait être érigé. Dans un deuxième temps, le mont Garizim fut inséré en *Dt* 27, et dans un troisième temps, il fut remplacé par le mont Ebal. Dans ce cas, les Samaritains seraient responsables de la première insertion sectaire et les Juifs seraient responsables de la deuxième qui entendait corriger la première[9]. Si l'on essaie de suivre E. Ulrich, la question qu'il faut poser est de savoir à quel moment Juifs et Samaritains lisaient le mont Garizim en *Dt* 27,4. En effet, il faut que les courants qui se reconnaissent dans une édition commune acceptent qu'à cet endroit on lise le

8. W.J. Houston, « Between Salem and Mount Gerizim : The Context of the Formation of the Torah Reconsidered », *JAJ* 5, 2014, pp. 311-334.

9. Voir la discussion ci-dessous en lien avec l'accomplissement de *Dt* 27 en *Josué*.

nom d'un lieu précis. La deuxième question est si ces courants interprétaient le lieu en question comme exclusif ou non.

De mon point de vue, la version de compromis lisait dès le départ le mont Garizim[10]. En effet, il est difficile d'imaginer l'acceptation par les Juifs de l'insertion tardive d'une lecture sectaire aussi forte de la part des Samaritains. Au lieu de modifier ce nom, la réaction juive aurait été de rejeter l'insertion samaritaine. Au contraire, les deux courants ont visiblement accepté qu'il y ait le nom d'un lieu précis en *Dt* 27,4. Il semble donc que Garizim était lu dans un contexte moins tendu entre les deux courants. Cependant, évoquer ce lieu ne devait pas gêner pour autant qu'il ne fondât pas la centralisation du culte dans le sens de l'exclusion d'autres lieux de culte[11]. D'ailleurs, la lecture « sur le mont Ebal » de M montre bien qu'au moins du côté juif, on ne comprenait pas ce lieu comme un lieu exclusif. En effet, le mont Ebal n'occupe une place particulière ni dans la suite de l'historiographie de M, ni dans ce qu'on connaît de l'histoire des sanctuaires de Dieu[12].

Avec la rigidification progressive des positions, des interprétations tardives ont mélangé d'un côté le nom d'un lieu précis (dans ce cas le mont Garizim) et de l'autre côté l'idée du choix d'un lieu exclusif pour le culte. Ce sont ces interprétations qui sont à l'origine de l'explosion textuelle entre Juifs et Samaritains. C'est la raison pour laquelle on doit considérer les modifications textuelles liées à ces interprétations comme tardives[13]. À partir du moment où le refrain de *Dt* 12-26 et 31 : « le lieu que le Seigneur a choisi בחר / choisira יבחר » était lu et compris comme un appel à la centralisation du culte et comme une désignation d'un lieu exclusif, deux phénomènes qui scellèrent le divorce se sont produits.

10. C'est ce texte que G a connu, comme le montrent certains de ses témoins manuscrits. G-éditée qui s'accorde avec M reflète une recension tardive. Voir G.N. Knoppers*, Jews and Samaritans. The Origin and History of their Early Relations*, Oxford 2013, pp. 202-204.

11. Voir dans ce sens C. Nihan, « L'autel sur le mont Garizim, *Deutéronome* 27 et la rédaction de la torah entre Samaritains et Judéens à l'époque achéménide », *Trans* 36, 2008, pp. 97-124.

12. Pour la discussion au sujet du site d'Ebal qui date de l'âge de Fer I, voir R.K. Hawkins, *The Iron Age I Structure on Mt Ebal*, BBRSup 6, Winona Lake 2012.

13. S. Schorch évoque le 2[e] s. av. J.-C. Voir S. Schorch, « The Samaritan version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy », in J. Zsengellér ed., *Samaria, Samarians, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics*, Studia Judaica 66, Studia Samaritana 6, Berlin-Boston 2011, pp. 23-37, spéc. 34-35. J. Dušek évoque précisément l'époque entre 168 et 145 av. J.-C. comme date des retouches juives, alors que les retouches samaritaines ont été effectuées plus tard. Voir J. Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes*, Culture & History of the Ancient Near East 54, Leiden-Boston 2012, pp. 94-95.

– D'un côté, les Juifs devaient harmoniser les occurrences du verbe qui véhicule le choix de Dieu dans la seule forme *yiqtol* (יבחר), ce qui permit d'expliquer le choix tardif de Jérusalem. Ils devaient ensuite refuser que le nom précisé en *Dt* 27,4 soit le mont Garizim brandi par les Samaritains. Il semble que le mont Ebal était alors la seule alternative possible. Or, l'autel du mont Ebal lui-même devait être interprété comme un autel relais, non permanent en attendant un choix définitif.

– De l'autre côté, les Samaritains qui insistaient sur la forme *qatal* (בחר) en *Dt* 12-26 et 31 à propos du choix de Dieu, ont probablement aussi harmonisé les occurrences de ce choix, en le limitant à la seule forme *qatal*. Ils devaient cependant justifier la référence historique du choix de Dieu en amont de ces mêmes chapitres. La solution fut de placer le choix du Garizim dans le Décalogue (*Ex* 20 et *Dt* 5). Ce texte devenait ainsi la référence historique du choix de cette montagne par Dieu[14]. Il me semble que les références à la région de Sichem en *Gn* n'offraient pas une assise suffisamment solide pour défendre le mont Garizim. De ce point de vue, l'insertion du dixième commandement samaritain me semble être plus ancienne que l'émergence du christianisme. Et si c'est le cas, elle n'est pas liée à la problématique des *minim* dans le judaïsme, comme le propose Z. Ben-Ḥayyim[15].

Je dirais donc que la lecture « le mont Garizim » en *Dt* 27,4 n'est pas sectaire puisqu'elle semble avoir fait partie du texte de compromis. Ce qui est sectaire, c'est la formation du dixième commandement samaritain[16]. Celui-ci entendait probablement répondre aux modifications, du côté juif, de la forme verbale évoquant le choix de Dieu et du remplacement du Garizim par Ebal.

14. I. Himbaza, « 'Le lieu que le Seigneur aura choisi'. Une perspective narrative, historique et philologique », *Sem.* 58 (2016), pp. 115-134.

15. Z. Ben-Ḥayyim, « The Tenth Commandment in the Samaritan Pentateuch », in A.D. Crown et L. Davey eds, *Essays in Honour of G.D. Sixdenier*. New Samaritan Studies of the Société d'Etudes Samaritaines, Volumes III and IV, Studies in Judaica 5, Sydney 1995, pp. 487-492. D'autres lient l'insertion du dixième commandement samaritain aux événements qui ont précédé ou suivi de près la destruction du Garizim vers la fin du 2e s. Voir F. Dexinger, « Samaritan Origins and the Qumran Texts », in Crown-Davey, *ibid.* (n. 14), pp. 169-184, spéc. 176.

16. Les études sur les mss comme le 4Qpaleo-Exodm ou le 4Q158 vont dans le même sens, puisqu'elles montrent que le dixième commandement samaritain ne se trouvait pas dans les anciens manuscrits dits pré-samaritains. Voir J.E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran. 4QpaleoExodM and the Samaritan Tradition*, Harvard Semitic Studies 30, Atlanta 1986 ; P.W. Skehan, E. Ulrich et J.E. Sanderson, *Qumran Cave 4. IV. Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*, DJD 9, Oxford 1992, pp. 53-130, spéc. 66-70. Pour le ms 4Q158, voir J.M. Allegro, *Qumrân Cave 4 I (4Q158-4Q186)*, DJD 5, Oxford 1968, pp. 3-4 ; J. Strugnell, « Notes en marge du volume V des 'Discoveries in the Judean Desert of Jordan' », *RevQ* 26, 1970, pp. 163-276, spéc. 168-175.

3. Accomplissement de *Dt* 27 en *Josué*

Pour étayer son argumentation selon laquelle à l'origine *Dt* 27,4 ne mentionnait pas de lieu où l'autel devait être érigé, E. Ulrich se base sur le rapprochement avec le texte de Jos 8,30-35. Ce texte montre l'accomplissement des prescriptions de *Dt* 27 concernant le rassemblement du peuple, la construction de l'autel, les sacrifices, l'écriture et la lecture de la loi. Or, 4QJosh[a] datant de la première moitié du 1[er] s. av. J.-C.[17] et dont seul *Jos* 8,34-35 a été conservé, est suivi d'un court texte, qu'E. Puech identifie à 4,18[18], et de *Jos* 5,2-7. Pour E. Ulrich, cela montre que *Jos* 8,30-35 était anciennement intégré dans un récit concernant les événements de Gilgal, en *Jos* 4 (double récit du mémorial des pierres tirées du Jourdain). 4QJosh[a] atteste ainsi d'un premier autel construit à Gilgal juste après la traversée du Jourdain. Selon E. Ulrich, le récit de Flavius Josèphe (*Antiquités juives* 5,20) et celui du Pseudo-Philon (*Antiquités bibliques* 21,8) s'accorderaient avec 4QJosh[a]. Selon E. Ulrich, 4QJosh[a] suggère fortement qu'en guise d'accomplissement de *Dt* 27, le premier autel fut érigé à Gilgal près de Jéricho, aussitôt après la traversée du Jourdain[19]. Rappelons qu'en plus de 4QJosh[a], le passage de *Jos* 8,30-35 est aussi différemment situé dans G après *Jos* 9,2. Ces emplacements reflètent des problèmes exégétiques que pose ce passage[20]. En revanche, même si Flavius Josèphe

17. M. Langlois, *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, OBO 252, Fribourg-Göttingen 2011, p, 126.

18. É. Puech, « Les copies du livre de *Josué* dans les manuscrits de la mer Morte : 4Q47, 4Q48, 4Q123 et XJosué », *RB* 122, 2015, pp. 481-506, spéc. 482-486.

19. Ce sujet a été traité dans plusieurs publications. Voir E. Ulrich, « 4QJosh[a] and Joshua's First Altar in the Promised Land », in G.J. Brooke, *New Qumran Texts and Studies. Preceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992*, STJD 15, Leiden *et al.* 1994, pp. 89-104 ; *id.*, F.M. Cross *et al.* eds, *Qumran Cave 9 IX, Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, DJD 14, Oxford 1995, pp. 143-146 ; *id.*, « The Absence of 'sectarian variants' in the Jewish Scriptural Scrolls found at Qumran », in E.D. Herbert et E. Tov eds, *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judean Desert Discoveries*, London 2002, pp. 179-195, spéc. 182 ; *id.*, « The Old Latin, Mount Gerizim, and 4QJosh[a] », in A. Piquer Otero et P.A. Torjanon Morales eds, *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls : Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera*. Florilegium Complutense, SJSJS 158, Leiden-Boston 2012, pp. 361-375 ; *id.*, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, VTS 169, Leiden-Boston 2015, pp. 47-65.

20. Voir M.N. Van Der Meer, *Formation and Reformation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, VTS 102, Leiden-Boston 2004, pp. 481-496. Plusieurs solutions ont été envisagées, y compris celle de situer le mont Garizim et le mont Ebal près de Jéricho. Voir un aperçu dans A. Schenker, « An Original Reading of the Samaritan Pentateuch in Deut 11,30 », in H. Ausloss et B. Lemmelijn eds, *A Pillar of Cloud to Guide. Text-Critical, Redactional, and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour of Marc Vervenne*, BETL 249, Leuven *et al.* 2014, pp. 437-447, spéc. 444.

et le Pseudo Philon évoquent un autel à Gilgal, leur accord avec 4QJosh[a] doit être fortement nuancé, voir rejeté. 4QJosh[a] est lacunaire jusque vers la fin du v. 34. Si l'on peut dire effectivement que ce manuscrit lit *Jos* 8,30-35 avant *Jos* 5, on ne sait pas pour autant s'il citait un nom et si dans ce cas ce nom était Gilgal, Ebal ou un autre. On ne sait même pas si ce manuscrit lisait ici le contenu de Jos 8,30-33. Ce qui est clair est que les prescriptions de *Dt* 27, d'un grand rassemblement du peuple avec la lecture de la loi, sont accomplies dès l'entrée en terre promise. De ce point de vue, on peut également supposer que la partie lacunaire évoquait l'érection de l'autel et les sacrifices. Il y a cependant des différences importantes entre 4QJosh[a] et les autres témoins cités par E. Ulrich.

Dans ses *Antiquités Juives* 5,20, Flavius Josèphe dit qu'après la traversée du Jourdain, Josué établit son camp à dix stades de Jéricho, sans préciser le nom de ce lieu. Cependant en 5,34, il dit que ce lieu fut appelé Gilgal[21]. C'est là que Josué érigea le premier autel en terre promise. Ici Flavius Josèphe transforme le mémorial des pierres du Jourdain (*Jos* 4,20) en un autel. En revanche, en *Ant.* 5,68-70, Josèphe précise que le rassemblement de tout le peuple à Sichem (= *Jos* 8,30-35) eut lieu cinq ans après l'entrée en Canaan. Le camp de Josué ainsi que l'arche venaient d'être établis à Silo (*Jos* 18,1)[22]. C'est à ce moment que les prescriptions de *Dt* 27,1-13 s'accomplirent, comme le signale une phrase de *Ant.* 5,69 : « il établit un autel là où Moïse l'avait commandé ». Josèphe évoque l'autel, la répartition sur les monts Garizim et Ebal, les sacrifices et les imprécations gravées sur l'autel. Sur le plan chronologique, la narration de Josèphe est cohérente. En effet, *Ant.* 4,305-308 (//*Dt* 27,1-13) prescrit les événements de la région de Sichem après la conquête et non dès l'entrée dans le pays. Ma compréhension de Josèphe est donc différente de celle de E. Ulrich. L'autel érigé à Gilgal dès l'entrée en terre promise est une relecture par Josèphe du mémorial de Jos 4,20 et non l'accomplissement des prescriptions de *Dt* 27 concernant les sacrifices et l'écriture de la loi. En cela, Josèphe ne s'accorde pas avec 4QJosh[a].

21. Pour É. Nodet, Flavius Josèphe évite de dire que Gilgal est proche de Jéricho. Voir F. Josèphe, *Les Antiquités juives*, Volume II : Livres IV et V, Établissement du texte, traduction et notes par É. Nodet, Paris 1995, p. 119, n. 5 et p. 123, n. 3. Cependant, je considère que *Ant.* 5,20 et 5,34 évoquent le même lieu. Si Josèphe n'indique pas le nom de Gilgal en 5,20, c'est parce qu'il n'existe pas encore. Le nouveau nom est donné en 5,34. C'est narrativement cohérent.

22. Cette chronographie est connue par un manuscrit de Qumran, le 4Q559. Voir É. Puech, *Qumran Grotte 4.XXVII, Textes araméens, deuxième partie*, DJD 37, Oxford 2009, pp. 263-289, spéc. 278-282 ; *id.*, *loc. cit.* (n. 18), p. 486, n. 16.

Le *Livre des Antiquités bibliques* du Pseudo-Philon XXI,7-10 évoque un autel érigé à Galgala (Gilgal) ainsi que de grandes pierres blanchies et placées sur le mont Gebal (Ebal). Josué y écrivit les paroles de la loi d'une façon très visible. Or, cet épisode, qui accomplit clairement *Dt* 27,2-8, est située après les guerres et le don de la terre à chaque tribu (XX,9) au moment où Josué était déjà avancé en âge (XX,1). Alors que la lecture de la loi eut lieu sur la montagne, les sacrifices, la promenade de l'arche et les chants se passèrent en bas, à Gilgal. Le *Livre des Antiquités bibliques* place donc un Gilgal près du mont Ebal. Il ne s'agit pas d'un Ebal fictif qui serait dans la région de Gilgal près de Jéricho (cf. Talmud Yerushalmi, *Sotah* 7,3-5). Il s'agit plutôt d'un Gilgal fictif dans la région d'Ebal. On s'attendrait d'ailleurs ici à lire « Sichem » à la place de « Gilgal ». Le rapprochement entre Ebal et Gilgal rappelle *Dt* 11,30. Cependant, ni le mont Garizim ni Sichem ne sont mentionnés. Il faut donc dire que le Pseudo-Philon ne s'accorde pas avec 4QJosh[a]. L'accomplissement de *Dt* 27 se situe beaucoup plus tard, vers la fin de la vie de Josué et non dès l'entrée en terre promise. Sauf erreur, le Pseudo-Philon n'évoque pas la construction d'un autel le jour de la traversée du Jourdain.

En plaçant l'accomplissement des prescriptions de *Dt* 27 avant *Jos* 5, c'est-à-dire tout de suite après la traversée du Jourdain, 4QJosh[a] devient donc un témoin isolé[23]. C'est la raison pour laquelle je m'inscris dans la ligne de ceux qui, comme A. Rofé, E. Noort, M.N. Van der Meer, K. De Troyer et E. Tov, pensent que la narration de ce manuscrit est secondaire[24]. É. Puech dit la même chose lorsqu'il déclare que la séquence des fragments du ms 4QJosh[a] (4Q47) ne s'accorde avec aucune autre tradition textuelle et qu'« elle atteste une composition regroupant des passages 'liturgiques' avant ceux de la conquête militaire ».[25] La lacune de ce manuscrit permet de le laisser au bénéfice du doute quant à la présence ou à l'absence d'un nom de lieu dans le passage de *Jos* 8,30-35. Cependant, si ce manuscrit place l'accomplissement de *Dt* 27 en *Jos* 4 donc à Gilgal, il s'accorde probablement avec une idéologie tardive qui se détourne de Sichem. De leur côté, Josèphe et le Pseudo-Philon citent

23. Un rabbin le rejoint dans une interprétation tardive. Voir ci-dessous, la lecture du Talmud Yerushalmi.

24. Voir K. De Troyer, « Building the Altar and Reading the Law : The Journeys of Joshua 8:30-35 », in K. De Troyer et A. Lange eds, *Reading the Present in the Qumran Library. The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretations*, SBL Symposium Series 30, Atlanta 2005, pp. 141-162. Voir une vue d'ensemble dans E. Tov, « Literary Development of the Book of Joshua as Reflected in the MT, the LXX, and 4QJosh[a] », in E. Noort ed., *The Book of Joshua*, BETL 250, Leuven *et al.* 2012, pp. 65-85.

25. Puech, *loc. cit.* (n. 18), p. 495.

nommément Sichem, Garizim, Ebal et un Gilgal près d'Ebal comme lieux d'accomplissement des prescriptions de *Dt* 27.

Quant au texte de M en *Jos* 8, il recherche l'accomplissement dans la région de Sichem conformément aux textes de *Dt* 11 et 27. Il soulève cependant lui-même plusieurs questions. Le rassemblement du peuple avec des rituels sacrificiels et la lecture de la loi sont situés dans la région de Sichem, alors qu'elle n'est pas encore conquise à ce moment-là. À moins de penser à un séjour prolongé, cette région est trop éloignée pour une marche de tout le peuple depuis Gilgal près de Jéricho. La construction et l'abandon de l'autel du Seigneur en territoire encore ennemi sont également surprenants. L'emplacement de ce passage en G raccourcit quelque peu la distance, mais il ne résout pas les questions soulevées par M[26].

Face à ces multiples questions, la tradition rabbinique garde l'idée de l'accomplissement de *Dt* 27 dans la région de Sichem en y apportant quelques précisions et nuances plus ou moins importantes. Sans entrer dans trop de détails sur les délais, la Mishna, *Sotah* 7,5 laisse entendre qu'Israël est allé assez vite dans la région de Sichem pour accomplir les prescriptions de *Dt* 27. Il était alors établi à Gilgal. En revanche, la Mishna précise que les tribus étaient réparties sur le mont Garizim et Ebal, alors que les lévites, les prêtres et l'arche étaient en bas entre les deux montagnes. Apparemment, c'étaient des lévites qui prononçaient les bénédictions et les malédictions. Après la cérémonie, les pierres furent ramenées à Gilgal où était le campement. On observera que la Mishna ne cite pas le nom du lieu où se tenaient les lévites, les prêtres et l'arche. Évite-t-elle ici de nommer Sichem ? La Tosefta, *Sotah* 8,7-9 reprend les éléments de la Mishna et précise qu'Israël est arrivé dans la région de Sichem le jour de la traversée du Jourdain. Pour la Tosefta, ce long déplacement relevait du miracle. Le Talmud Babli, *Sotah* 35b-36b évoque également l'aspect miraculeux du déplacement vers le Garizim et l'Ebal le jour même de l'entrée en terre promise. On voit que la Tosefta et le Talmud Babli sont sensibles aux éléments difficilement conciliables de *Dt* 27,2-8 : d'une part accomplir les prescriptions de ce passage le jour même de la traversée du Jourdain et d'autre part les accomplir dans la région de Sichem.

Le Talmud Yerushalmi, *Sotah* 7,3-5 évoque à son tour l'accomplissement de *Dt* 27 sur le Garizim et l'Ebal, les prêtres, les lévites et l'arche étant en bas entre les deux montagnes. Ensuite, il signale les interprétations de R. Juda et R. Eliézer. Le premier maintient la région de Sichem

26. K. De Troyer pense que la *Vorlage* de G est la plus ancienne. Voir *loc. cit.* (n. 24), pp. 158-159.

où habitent les Cuthéens (Samaritains), puisqu'il n'y avait pas de Gilgal près des chênes de Moré. Pour y arriver, les Israélites ont dû marcher pendant longtemps. En revanche, pour R. Eliézer, les Israélites ne bougèrent pas de Gilgal. Ils érigèrent deux monticules qu'ils désignèrent comme « mont Garizim » et « mont Ebal », afin d'accomplir les prescriptions de *Dt* 27. La particularité de l'interprétation de R. Eliézer est qu'elle crée artificiellement les deux montagnes à Gilgal près de Jéricho, pour éviter le long déplacement du peuple. On dira donc que l'une des interprétations trouvée dans le Yerushalmi place l'accomplissement de *Dt* 27 à Gilgal, mais au prix d'une distorsion littéraire. Le lieu visé pour l'accomplissement des prescriptions de *Dt* 27 n'est donc pas Gilgal en soi, mais bien Garizim et Ebal, puisque ce sont ces deux montagnes qu'on a dû créer artificiellement. Il fallait qu'on puisse dire que les prescriptions de *Dt* 27 ont été accomplies sur les monts Garizim et Ebal[27]. L'interprétation de R. Eliézer ne s'accorde donc pas non plus avec 4QJosh[a]. Il faut ajouter que dans la mesure où cette interprétation part du texte de la Mishna, elle ne se base pas sur une tradition textuelle différente de M.

4. L'accomplissement à Sichem dans la perspective de l'Hexateuque

Selon *Gn* 12,6-7, Sichem est le premier lieu-dit identifié dans le pays de Canaan en rapport avec Abraham. Là, il éleva son premier autel au Seigneur. C'est à Sichem que Jacob acquit au prix d'argent sa première parcelle. C'est également là qu'il érigea son premier autel pour Dieu (*Gn* 33,18-20). Le Deutéronome n'évoque pas directement Sichem, mais les deux montagnes qui l'entourent : le mont Garizim et le mont Ebal. C'est dans cette région que le rendez-vous est donné au peuple après la traversée du Jourdain (*Dt* 11,29-30 ; 27,2-8). Malgré les lectures variantes entre M et Smr, il est intéressant d'observer que la région de Sichem est la seule spécifiée comme lieu de rendez-vous religieux dans la terre promise, alors que le peuple n'y est pas encore. Mais curieusement, le Pentateuque s'achève sur l'attente de ce rendez-vous.

27. La tradition de l'existence controversée des monts Garizim et Ebal aussi bien dans la région de Sichem que dans celle de Jéricho est également connue par Eusèbe de Césarée (Onomasticon 64,9-15) et Jérôme, dans sa traduction de l'œuvre d'Eusèbe. Les deux auteurs chrétiens pensaient que les Samaritains avaient tort, puisque les montagnes qu'ils nommaient Garizim et Ebal sont si éloignées l'une de l'autre qu'une voix de bénédiction ou de malédiction ne peut être entendue à partir de l'autre montagne. La mosaïque de Madaba retient les deux traditions, puisqu'elle montre deux fois le Garizim et Ebal. Voir M. Piccirillo et E. Alliata éds, *The Madaba Map Centenary 1897-1997. Travelling Through the Byzantine Umayyad Period. Proceedings of the International Conference Held in Amman, 7-9 April 1997*, Studium Biblicum Franciscanum 40, Jerusalem 1999, pp. 52-53, 64-66, 166.

Cependant, lorsqu'on lit ces événements dans la perspective d'une rédaction Hexateuque[28], on saisit mieux la place réservée à Sichem. En effet, selon *Jos* 24,32, les ossements de Joseph sont enterrés à Sichem dans cette même parcelle que Jacob avait acquise. Cela fait le lien entre *Genèse* (33,18-20 ; 50,25), *Exode* (13,19) et *Josué* (24,32). Cependant, cet accomplissement est annoncé en *Josué*, alors que les passages du Pentateuque ne précisaient pas l'endroit où les ossements de Joseph devaient être enterrés. En *Jos* 24, Sichem, comme lieu d'enterrement des ossements de Joseph, pourrait donc être considéré comme ayant été désigné après coup. Ce n'est pas le cas de *Jos* 8,30-31 qui dit que Josué érigea un autel sur le mont Ebal (les Samaritains liraient Garizim) et qu'il y offrit des sacrifices. En effet, les deux montagnes de la région de Sichem (Ebal et Garizim) étaient clairement indiquées en *Dt*. Ce passage fait donc le lien entre *Dt* 11 et 27 d'un côté et *Jos* de l'autre. Cependant, il précise que le peuple se tenait non pas sur (על) les deux montagnes, comme cela est dit en Dt, mais en leur direction (אל מול)[29]. L'utilisation par G du terme πλησίον, pour rendre l'expression hébraïque confirme cette observation, puisque pour elle, le peuple se tenait « à proximité » des deux montagnes[30]. *Jos* 8,33-35 laisse donc penser que la lecture de la loi devant tout le peuple s'est passée en plaine, c'est-à-dire à Sichem même. Comme nous l'avons observé, le Livre des Antiquités bibliques, la Mishna, la Tosefta et le Talmud Babli disent presque la même chose lorsqu'ils affirment que le peuple était réparti au sommet de chaque montagne, mais que les prêtres, les lévites et l'arche se tenaient en bas, entre les deux montagnes. Les gloses des Targums Neofiti, Pseudo-Jonathan ainsi que le Targum Fragmentaire P en Dt 27,15 vont toutes dans le même sens. On voit donc que la majorité de la tradition juive opte pour une lecture en plaine, donc à Sichem, même si ce nom n'est pas explicitement mentionné.

28. Pour un état de la question, voir les articles réunis dans T. Römer et K. Schmid eds, *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BETL 203, Leuven *et al.* 2007 ; T. Römer, « The Problem of the Hexateuch », in J.C. Gertz, B.M. Levinson, D. Rom-Shiloni et K. Schmid eds, *The Formation of the Pentateuch*, Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America, FAT 111, Tübingen 2016, pp. 813-827.

29. A. Feldman maintient que le peuple était réparti sur les deux montagnes et que chaque partie faisait face à l'autre. En relisant 4Q522 f4 2, il comprend que ceux qui sont « en face d'Ebal » étaient donc ceux qui se tenaient sur le Garizim. Voir A. Feldman, *The Rewritten Joshua Scrolls from Qumran. Texts, Translations, and Commentary*, BZAW 438, Berlin-Boston 2014, pp. 131-132.

30. Pour cette utilisation de πλησίον, cf. *Nb* 33,37 ; *Dt* 1,1 ; 11,30 ; *Jos* 12,9 ; 15,46 ; 19,46 ; 2 S 5,23.

Selon *Jos* 8,30-35, les prescriptions de *Dt* 11,29-30 ; 27,1-13 et 31,10-13, mais aussi celle d'*Ex* 20,24-25 au sujet de la construction de l'autel, s'accomplissent dans la région de Sichem. Le même passage donne à Josué la posture que Moïse a en *Ex* 24,4-8 et *Dt* 18,15-18[31]. De plus, Sichem est positivement vu comme le lieu de rassemblement de tout le peuple selon *Jos* 24. Comme Moïse, Josué conclut une alliance avec le peuple à Sichem, où se trouve le sanctuaire du Seigneur ; comme Moïse, il y fixe des lois et des coutumes ; comme Moise, il y écrit dans le livre de la loi et encore comme Moïse il y dresse une pierre pour servir de témoin (24,25-26)[32]. Hormis *Gn* 34-35, Sichem est donc positivement évoqué dans l'Hexateuque[33]. Il constitue le lieu de l'achèvement des démarches et des promesses religieuses qui précèdent l'entrée dans la terre promise[34]. Le grand rendez-vous annoncé en *Dt* trouve son accomplissement à Sichem et dans sa région. Cela fait penser qu'au départ, le document de compromis, notamment entre Juifs et Samaritains, n'était pas seulement le Pentateuque, mais également le livre de *Josué*, au moins une certaine forme de ce livre. En revanche, on observe qu'à partir du livre des *Juges*, Sichem est négativement apprécié, puisqu'il est souvent considéré comme un lieu de division, d'apostasie et de crime (*Jg* 9, 1R 12 ; *Jr* 41,4-7 ; *Os* 6,9).

Il semble dès lors que l'Hexateuque consacrait Sichem et sa région comme le lieu que le Seigneur a choisi pour y faire résider son nom. Les tenants de l'élection de Jérusalem ne pouvaient accepter une telle conclusion. Apparemment, ils s'y sont opposés d'une part en optant pour un découpage différent et d'autre part en proposant, dès le livre de *Josué*,

31. Le parallélisme entre Moïse et Josué commence dès la traversée du Jourdain selon *Jos* 4,14.

32. Le personnage de Josué correspond parfaitement à la stature que *Dt* 31,3.7-8.14-15.23 attend de lui. Josué est donc un digne successeur de Moïse. Il est son égal (cf. *Dt* 18,15), ce que *Dt* 34,10 de la rédaction Pentateuque refuse. Dans la perspective de l'Hexateuque, *Jos* 24 joue le même rôle de clore une œuvre littéraire que *Dt* 34 qui clôt la rédaction Pentateuque. Cependant, si les deux chapitres évoquent les promesses faites aux patriarches et à leurs descendants, *Josué* seul en montre l'accomplissement. Pour une appréciation globale de Josué face à Moïse, voir P. Béré, *Le second Serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, OBO 253, Fribourg-Göttingen 2012.

33. Ce chapitre reflète des difficultés relationnelles entre Judéens et Samaritaisn. Voir I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*, JSOTSup 303, Sheffield 2000, pp. 146-152 ; I. Finkelstein et T. Römer, « Comment on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis », *ZAW* 126, 2014, pp. 317-338.

34. Le mont Garizim lui-même est toujours positivement évoqué dans la Bible hébraïque. Voir G.N. Knoppers, « Mt. Gerizim and Mt. Zion : A Study in the Early History of the Samaritans and Jews », *SR* 34, 2005, pp. 309-338.

d'autres lieux d'accomplissement de prescriptions sacrificielles et de rassemblement du peuple comme Gilgal. Si l'on peut penser que d'autres motifs, comme la singularité de Moïse, ont contribué au rejet de l'Hexateuque[35], il me semble que la question du lieu de culte, dans le contexte de l'empire perse, a dû également peser lourd.

Sur le plan littéraire, le découpage après le Pentateuque permet de fondre la région de Sichem dans la liste d'autres lieux de sacrifices en tant que lieu relais qui, progressivement, mèneront à Jérusalem.

Ces observations ont deux conséquences. La première est qu'elles soutiennent l'hypothèse que le projet de l'Hexateuque a précédé celui du Pentateuque[36]. Plutôt qu'un projet de construction d'un Hexateuque dans le but d'ajouter au Pentateuque le livre de Josué, je vois donc le rejet de l'Hexateuque par les tenant du Pentateuque. La deuxième conséquence est que le livre de *Josué* semble être devenu comme un champ de bataille. Apparemment, les tenants de différentes tendances ont enrichi ce livre d'éléments qui leur étaient favorables. Voilà qui pourrait expliquer les passages tardifs de *Josué* qui soutiennent l'une ou l'autre opinion[37]. Cependant, le M de *Josué* fait penser que les interventions de la rédaction Pentateuque-Nebiim sont les plus nombreuses.

5. De Gilgal à Jérusalem, une perspective Pentateuque-Nebiim

Dans cette partie, j'observe spécialement l'accomplissement de *Dt* 11,29-30 en posant la question du Gilgal cité au verset 30.

M

הלא המה בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה מול הגלגל אצל אלוני מרה

« c'est au-delà du Jourdain, en suivant la direction du couchant dans le pays du Cananéen qui habite dans la Araba, en face du Guilgal, à côté des chênes de Moré » (TOB).

35. Voir T. Römer et M.Z. Brettler, « Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch », *JBL* 119, 2000, pp. 401-419 ; T. Römer, « La mort de Moïse (Deut 34) et la naissance de la première partie du canon biblique », in P.S. Alexander et J.-D. Kaestli eds, *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans la tradition juive et chrétienne*, PIRSB 4, Prahins 2007, pp. 27-39.

36. Voir le questionnement en T. Römer, « La construction du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque. Investigations préliminaires sur la formation des grandes ensembles littéraires de la Bible hébraïque », in Römer-Schmid eds, *op. cit.* (n. 27), pp. 9-34, spéc. 19-22.

37. É. Puech évoque les liens étroits entre *Dt* et *Jos* que soulignent les compositions qumrâniennes sur *Josué*, notamment le 4Q378. Ces compositions vont dans le sens de l'Hexateuque. Voir *loc. cit.* (n. 18), p. 506.

À la fin du verset, Smr contient un plus מול שכם (en face de Sichem), alors que les autres témoins textuels supposent le texte de M. Tous les témoins contiennent donc l'expression « en face de Gilgal », seul Smr contient en plus « en face de Sichem ». La recherche considère presque unanimement ce plus comme une addition secondaire idéologique, un samaritanisme. Le nom Gilgal, qui renvoie à plusieurs localités, est un motif important dans le corpus des Nebiim. Le Gilgal le plus connu comme centre religieux est celui qui est près de Jéricho. C'est le repère de Josué pendant la conquête de la terre promise, Samuel y jugeait le peuple, l'intronisation de Saül y a été confirmée. C'est probablement le même qui est en lien avec les activités d'Elisée. Les prophètes Osée et Amos dénoncent les pratiques sacrificielles de Gilgal.

De son côté, *Dt* 11,30 fait apparemment référence à un Gilgal différent du Gilgal traditionnel. Il faut remarquer que c'est la seule occurrence où G utilise l'orthographe Γολγολ au lieu de Γαλγαλα, comme s'il voulait distinguer ce lieu du Gilgal traditionnel[38]. Ce Gilgal serait proche des monts Garizim et Ebal et du chêne de Moré, c'est-à-dire dans la région de Sichem (cf. *Gn* 12,6). Cependant, ce Gilgal n'est pas autrement connu. Il faut dès lors se demander si dans l'histoire de la rédaction, l'occurrence de *Dt* 11,30 n'est pas le fruit d'une tentative secondaire de lier les prescriptions concernant la terre promise au Gilgal connu près de Jéricho. Une rédaction Pentateuque-Nebiim aurait introduit le nom Gilgal dans un corpus qui ne le connaissait pas, pour que ce lieu apparaisse dans les prescriptions sacrificielles de la Torah concernant la terre promise. Cependant, cette tentative n'a pas très bien réussi, puisque l'expression « près des chênes de Moré » renvoie de toute façon à la région de Sichem. Avec ou sans le plus de Smr « en face de Sichem », *Dt* 11,30 garde la référence à cette région[39]. Il ne serait d'ailleurs pas surprenant que la lecture « en face de Gilgal » attestée par tous les témoins soit une ancienne correction de la lecture « en face de Sichem ». Dans ce cas, la lecture samaritaine actuelle « en face de Sichem », que nous lisons comme un plus par rapport à M en *Dt* 11,30, pourrait être chronologiquement interprétée de la manière suivante :

38. La solution d'un Gilgal différent en *Dt* 11,30 a souvent été adoptée pour répondre à la question de sa présence dans ce verset. Voir G.N. Knoppers, *Jews and Samaritans. The Origin and History of their Early Relations*, Oxford 2013, pp. 200-201.

39. C'est également ce que rappelle Rabbi Eliezer dans le Talmud Yerushalmi, *Sota* 7,3 ainsi que dans le *Sifré Deuteronome* § 56.

Dans un premier temps, l'expression « en face de Sichem » aurait figuré dans le texte de *Dt* 11,30.

Dans un deuxième temps, le terme « Gilgal » aurait été introduit pour remplacer « Sichem » dans la tradition de lecture de M dans le but de donner à ce premier une assise solide dans la Torah et expliquer son poids dans les Nebiim[40].

Dans un troisième temps, toute l'expression aurait été rétablie par la tradition samaritaine, mais en ajout. Elle entendait insister sur le fait que les prescriptions s'accompliront dans la région de Sichem. Cette hypothèse, un peu spéculative certes, a le mérite d'expliquer pourquoi en *Dt* 11,30, Smr contient deux fois l'expression מול « en face de » en citant curieusement côte à côte Gilgal et Sichem[41].

Dans tous les cas, le lieu des pratiques religieuses après la traversée du Jourdain commande les relectures interprétatives et les retouches textuelles. À partir du livre de *Josué*, le corpus des Nebiim atténue l'importance de Sichem en lui opposant principalement Gilgal. La comparaison entre M et G montre d'ailleurs que davantage d'occurrences du terme « Gilgal » ont été tardivement insérées dans M[42]. À partir du livre des *Juges*, le corpus des Nebiim présente Sichem sous son mauvais jour. Dans ce corpus, l'érection de nouveaux autels, à commencer par celui de Gilgal, progresse en passant par la région de Sichem, mais ensuite cette progression lui tourne le dos et continue à évoluer jusqu'à celui de Jérusalem. Ce lieu revendique ensuite l'exclusivité.

6. Conclusion

Dt 27,2-8 devait être un texte de compromis reflétant l'aboutissement d'une démarche commune de plusieurs tendances. On pouvait y lire les prescriptions d'ériger de pierres prises dans le Jourdain, d'y inscrire la

40. Sans présenter le même schéma que moi, E. Ulrich pense également que le Gilgal de *Dt* 11,30 fait partie d'une phrase insérée par un scribe tardif. Voir E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, VTS 169, Leiden-Boston 2015, p. 63.

41. Pour A. Schenker, la lecture « en face de Sichem » de Smr est originelle. C'est dans M qu'elle a été enlevée. Voir *loc. cit.* (n. 20). Cependant dans ce cas, la lourdeur d'une phrase originelle qui contient « en face de Gilgal » et « en face de Sichem », pour un même lieu, me semble pour le moins surprenante.

42. K. De Troyer précise que ces ajouts de Gilgal datent du 2e s. lorsque l'importance de Gilgal a été renforcée. Voir K. de Troyer, *Rewriting the Sacred Text. What the Old Greek Texts Tell Us about the Literary Growth of the Bible*, SBL Text-Critical Studies 4, Leiden-Boston 2003, pp. 29-58 ; *id.*, *loc. cit.* (n. 24).

loi et de construire un autel sur le mont Garizim dans la région de Sichem pour y offrir des sacrifices. Certains détails comme le calendrier ou l'utilisation précise des pierres du Jourdain pouvaient alors passer au second plan.

C'est dans un deuxième temps que la question du lieu exclusif pour les sacrifices dans la terre promise a fait voler en éclats l'ancien compromis. La rigidification progressive des positions sur ce point amena la modification du nom du lieu des sacrifices. Ces positions tranchées provoquèrent également les harmonisations juives et samaritaines en ce qui concerne le temps du verbe « choisir » dans la phrase récurrente en *Dt* 12-31 « le lieu que le Seigneur a choisi / choisira ». Du côté samaritain, cette même problématique fut à l'origine de l'introduction, dans le texte du Décalogue, du commandement de bâtir un autel sur le Garizim. Du côté juif, elle fut à l'origine du remplacement du Garizim par Ebal en *Dt* 27,4.

L'accomplissement des prescriptions de *Dt* 27 en *Josué* tel qu'il apparaît dans les différents témoins textuels semble également avoir souffert des divergences d'opinions théologiques. Presque tous les témoins s'accordent à dire que les prescriptions de *Dt* 27 se sont bien accomplies sur les monts Garizim et Ebal ainsi que dans la plaine de Sichem qui se trouve entre les deux. Les problèmes littéraires que pose cet accomplissement sont résolus parfois de manière surprenante comme le fait de construire à Gilgal des monticules nommées Garizim et Ebal pour éviter un long déplacement. Le manuscrit qumrânien 4QJosh[a] est le seul témoin textuel qui place l'accomplissement de *Dt* 27 à Gilgal, le jour même de la traversée du Jourdain. Sur ce point, il est isolé et probablement secondaire. La région de Sichem, avec ses deux montagnes Garizim et Ebal, est le seul lieu de la terre promise mentionné explicitement comme lieu des sacrifices dans les promesses de Dieu. Dans le cadre de la rigidification des positions théologiques concernant les lieux des sacrifices, cette région pouvait donc faire ombrage à Jérusalem dont l'évocation explicite est tardive.

L'accomplissement de *Dt* 11,29-30 ; 27,2-8 en *Josué* laisse penser que le projet de l'Hexateuque précède celui du Pentateuque. L'Hexateuque consacrait la région de Sichem comme le lieu choisi par Dieu pour les sacrifices. C'est probablement dans un deuxième temps que la rédaction Pentateuque-Nebiim a rejeté l'Hexateuque au moment où les positions théologiques sur cette question devenaient de plus en plus tendues. T. Römer explique le choix du Pentateuque par la singularité de Moïse qui meurt hors du pays et avec qui une bonne partie de la *Golah* pouvait s'identifier. Cette contribution a essayé de montrer que le lieu des sacrifices a probablement aussi joué un rôle non négligeable dans l'adoption du Pentateuque-Nebiim

par les tenant de Jérusalem comme lieu choisi par Dieu. Si *Josué* est intégré dans les Nebiim, la région de Sichem se fond alors dans la liste des autels relais. De plus, son image devient négative spécialement à partir du livre des *Juges*, alors que Gilgal, lui-même un autel relais, fait une tentative d'entrée dans Torah de Moïse en *Dt* 11,30. Pour la rédaction Pentateuque-Nebiim, il y a une logique claire. Dans la mesure où tous les autels de la terre promise, mentionnés avant Jérusalem, deviennent des autels relais, la région de Sichem peut s'effacer, comme les autres, pour laisser le podium à celui de Jérusalem.

MIXED MARRIAGES IN THE BOOK OF CHRONICLES – A REFLECTION OF SOCIAL ATTITUDES IN PERSIAN-PERIOD YEHUD[1]

I. Marsh* and Y. Levin**

Summary: This article examines the attitude seen in the Book of Chronicles towards mixed marriages between Israelites and gentiles in an attempt to understand the difference in this matter between the Chronicler and the author of Ezra-Nehemiah. Of the 14 cases of mixed marriages mentioned in Chronicles, 9 are discussed, some of which have parallels in other biblical books, and some of which are unique to Chronicles. Our conclusion is that in general the Chronicler did not consider such marriages to be problematic for the continued existence of the people of Israel or of the Yehud community in his own time. In this he represents an attitude that is very different than that reflected in Ezra-Nehemiah.

Résumé : Cet article examine l'attitude observée dans le livre des *Chroniques* à l'égard des mariages mixtes entre Israélites et gentils dans une tentative de comprendre la différence entre le Chroniste et l'auteur d'*Esdras-Néhémie*. Parmi les 14 cas de mariages mixtes mentionnés dans *Chroniques*, 9 sont discutés, dont certains ont des parallèles dans d'autres livres bibliques, et certains sont uniques aux *Chroniques*. Notre conclusion est que, en général, le Chroniste n'a pas considéré ces mariages comme problématiques pour la persistance du peuple d'Israël ou de la communauté Yehud à son époque. En cela, il représente une attitude qui est très différente de celle qui est reflétée dans *Esdras-Néhémie*.

Mots-clés : Mariages mixtes, Chroniques, Gentils, Femmes

Keywords: Mixed marriages, Chronicles, Gentiles, Women

* The Zalman Shamir Department of Bible, Bar-Ilan University, Ramat Gan 5290002, Israel.
iris.hmarsh@gmail.com
** The Israel and Golda Koschitzky Department of Jewish History, Bar-Ilan University, Ramat Gan 5290002, Israel.
yigal.levin@biu.ac.il

1. This article is based in part on I. Marsh's M.A. thesis, written at Bar Ilan University under the supervision of Y. Levin: I. Hakak-Marsh, "The Chronicler's Attitude towards Mixed Marriages", M.A. Thesis, Ramat Gan 2016 (Hebrew).

Introduction

Within the life of any community, no issue is so critical to the cohesiveness and identification of that community, than that of the composition of that basic social unit, the nuclear family, and no specific factor is as critical to the self-identification of the nuclear family, than the identity of the couple who "become as one flesh" and create that nuclear family. In general, "mixed marriages" can be defined as marital unions between members of different groups. Specifically in our case: marital unions between "Israelites" or "Judahites" and members of other nations. It is, however, important to differentiate between mixed marriages between elites that serve political, diplomatic or economic purposes, and mixed marriages between private individuals that often have no ulterior motives, but may have overreaching consequences.

Pre-exilic Israel and Judah were, for the most part, an agrarian and patriarchal society, just like all of the other societies in the region. This meant that for the most part, the average person very rarely met people of other "groups", and certainly very rarely had the opportunity to meet suitable marriage partners from other groups. Endogamy was the rule. The main exceptions to this rule were people who lived near the frontiers, who may have met "others" in places such as the marketplace (of which Samson's first marriage to a Philistine from the neighboring town of Timnah as told in Judges 14 is a good literary example) and the urban elites, who travelled more, consumed more imported goods and imported cultural values, and in general were more exposed to people from other groups. And of course, the most elite of elites, the royalty, who used marriage as a tool of policy, both internal and external.[2]

This situation is well-reflected in the Bible. Assuming that the Pentateuch, the Deuteronomistic History and the pre-exilic prophets, whatever their specific composition histories might be, reflect the *realia* of the pre-exilic period, we see very little concern about "intermarriage" in these books. The well-known Deuteronomic prohibition on marrying Ammonites and Moabites (Deut. 23:4-7) is more "political" than cultural – since they

2. For analyses of the role of women and marriage within Israelite society see C. Meyers, "Women and the Domestic Economy of Early Israel", in A. Bach ed., *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, New York 1999, pp. 33-43. For the emphasis on endogamy see P.J. King and L.E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Louisville 2001, pp. 54-55; A. Brenner-Idan, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (2nd ed.), London 2015, pp. 115-122. A. Brenner-Idan also emphasizes the political and economic advantages of intermarriage.

didn't greet Israel with bread and water and since they hired Balaam to curse Israel, Israel is commanded not to give them the time of day, so to speak. In fact, this passage doesn't even use the word "marriage". Our interpretation of "coming into the community of Yahweh" as meaning "marriage" is just that – our interpretation. The only exceptions to this rule are passages like Ex. 34:15-16 or Deut. 7:2-4, both of which state that by giving their daughters to the sons of the Canaanites or by taking Canaanite wives for their sons, the Israelites run the danger of being seduced into idolatry, which of course will incur the wrath of Yahweh. In these passages the concern is purely cultic, reflecting the fear of the biblical writers that marriage with the indigenous peoples of Canaan would cause Israelites to worship other gods, which for all biblical writers is a cardinal sin. This is exactly what is described as happening in Judges 3:6 or in 1 Kings 11.[3]

However, while this was certainly a particular concern of the biblical writers, we have no way of knowing to what extent it was ever really a concern of the population of Iron-Age Israel and Judah. In general we can state, that in pre-exilic Israel and Judah, the majority-population Israelites and Judahites had little to fear, culturally-speaking, from their neighbors. In a patriarchal society it can be assumed, that if a woman of foreign origin comes to live within the extended family of her husband, she will, by default, adopt the worship of her husband's gods, although she might also retain private worship of her own gods as well.[4] The Assyrian and Babylonian exiles were a new and frightening experience for the people of Israel and Judah. From the studies published by such scholars as I. Eph'al, B. Oded and R. Zadok, we know that people with "Israelite" names were scattered throughout the Assyrian Empire during the late eighth century BCE, and then disappeared within a generation or so.[5] It is reasonable to assume that they underwent what today would be called "assimilation": without

3. Brenner-Idan, *ibid*., pp. 117-118 claims that foreign women were feared because of their practice of "fertility cults", which were seen as a threat to Israelite religion. However to the biblical writers, *all* foreign cultic practices were anathema.

4. *Ibid*., p. 119.

5. B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979; *id*., "The Settlements of the Israelite and the Judean Exiles in Mesopotamia in the 8th–6th Centuries BCE," in G. Galil and M. Weinfeld, *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography Presented to Zecharia Kallai*, Leiden 2000, pp. 91-103; *id*., *The Early History of the Babylonian Exile (8th–6th Centuries b.c.e.),* Haifa 2010, pp. 85-97 [Hebrew]; I. Ephʿal, "On the Identification of the Israelite Exiles in the Assyrian Empire," in Y. Aharoni ed., *Excavations and Studies: Essays in Honour of Professor Shemuel Yeivin*, Tel Aviv 1973, pp. 201-203 [Heb. with Eng. abstract]; R. Zadok, "Israelites, Judeans and Iranians in Mesopotamia and Adjacent Regions," in J. Harold Ellens ed., *God's Word for*

the support of a community, they married non-Israelite women, stopped worshipping the God who had failed them, and did not pass on their culture and identity to the next generation. The "Ten Tribes" passed from the realm of history into that of legend.[6] The Judahites exiled to Babylon a century and a half later had a different experience. From the Bible and from texts such as the Āl-Yahudu and Našar archives, we know that at least some of them were settled in communities, which was undoubtedly critical in the preservation of their identity.[7] Within those communities, they could develop the ideas of restitution and restoration which allowed them to keep their faith in their national God, to sing the Lord's songs in a strange land (Psalm 137:4). They could also find marriage partners within their community.

But not everyone did. From the Āl-Yahudu and later the Murašu documents from Babylonia, from the even later Elephantine documents from Egypt, from the so-called "Idumean" ostraca from southern Judah, and from the many non-Israelite names in the lists of returnees in Ezra-Nehemiah, we know that the phenomenon of Judeans marrying members of other groups was extremely wide-spread.[8] And, we can assume, in some cases, especially in places in which there was a cohesive community of Judeans, the outcome of such marriages were absorbed into the community. In many other cases, the outcome was lost to the community. This, then, is the background for the mixed-marriage issue in Ezra and Nehemiah. Although stated with different terminology by the authors of the two accounts, the basic story is the same: a Jewish leader, concerned with the building of a Jewish society, arrives from the Diaspora and learns

Our World, vol. 1: *Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries*, London 2004, pp. 98-127.

6. See B. Oded, *The Early History of the Babylonian Exile*, pp. 451-458. He postulates that the Assyrians may have settled some of the Israelites in Babylonia, and that these may have eventually joined the communities of Judahites who arrived later on.

7. *Ibid.*, pp. 481-511.

8. For which see: K. Abraham, "West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE: New Evidence from a Marriage Contract from Āl-Yahudu", *AfO* 51, 2005-2006, pp. 198-219; L.E. Pearce, "Identifying Judeans and Judean Identity in the Babylonian Evidence", in J. Stökl and C. Waerzeggers eds, *Exile and Return: The Babylonian Context*, Berlin 2015, pp. 7-32; A. Lemaire, "Judean Identity in Elephantine: Everyday Life according to the Ostraca", in O. Lipschits, G.N. Knoppers and M. Oeming eds, *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake 2011, pp. 365-373; B. Becking, "Yehudite Identity in Elephantine", *ibid.*, pp. 403-419; I. Stern, "The Population of Persian-Period Idumea According to the Ostraca: A Study of Ethnic Boundaries and Ethnogenesis", in Y. Levin ed., *A Time of Change: Judah and its Neighbors in the Persian and Early Hellenistic Period*, London 2007, pp. 205-238.

that in Jerusalem of all places, mixed marriages constitute what he sees as an existential threat to the cohesiveness of the community. Whether or not we think that the specific stories of Ezra and Nehemiah actually occurred as described, the writer of the book of Ezra-Nehemiah used those stories to convey a very clear message: in Yehud as well as in the Diaspora, mixed marriages are a danger to the community.[9]

And then there is Chronicles. The book of Chronicles was composed within pretty-much the same milieu as that in which Ezra-Nehemiah was composed: the Yehud community of the late Persian or early Hellenistic periods. But, as it turns out, the book of Chronicles represents a very different point of view on this issue. In the research of the book of Chronicles, it is often claimed that the author was strongly opposed to marriages between Israelites and gentiles. The origin of this idea is based on the traditional view, still held by some scholars, that identifies the books of Chronicles, Ezra and Nehemiah as a single literary work composed by a single author.[10] These scholars read the various cases of mixed marriages in Chronicles in light of the well-known mixed-marriage crises described in Ezra 9-10 and in Nehemiah 13. But even after it became widely accepted that Chronicles and Ezra-Nehemiah were not written by the same author, many scholars still assume that the Chronicler was opposed to mixed marriages, and that any reference to mixed marriages in Chronicles is condemned by the author. Examples of this are the case of the marriage of Judah to Bath-Shua the Canaanitess (1 Chr. 2:3), which W. Johnstone and M. Oeming present as being viewed negatively, or the assertion of R.C. Steiner and A. Rofé that the changing of the names of the assassins of King Joash from the sons of Israelite fathers in 2 Kings 12:22 [Eng. 21] to those of gentile mothers in 2 Chr. 24:26 was intended to belittle the issue of such marriages.[11] In other words, according to these scholars, the

9. For more on the arrival of Ezra and Nehemiah as "second and third generations returnees" see K. Southwood, "The Impact of the Second and Third-Generation Returnees as a Model for Understanding the Post-Exilic Context", in J. Stökl and C. Waerzeggers eds, *Exile and Return: The Babylonian Context*, Berlin 2015, pp. 322-325. See also *id.*, "The Holy Seed: The Significance of Endogamous Boundaries and Their Transgression in Ezra 9-10", in O. Lipschits, G.N. Knoppers and M. Oeming eds, *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake 2011, pp. 189-224.

10. For a fairly recent summary of the debate on this issue see R.W. Klein, *1 Chronicles: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2006, pp. 6-17.

11. For which see: A. Rofé, *Introduction to the Literature of the Hebrew Bible*, Jerusalem 2006 (Hebrew), pp. 170, 183; W. Johnstone, *1 and 2 Chronicles*, Vol. 1, Sheffield 1997, pp. 38, 41, 43; M. Oeming, *Das Wahre Israel: Die "genealogische Vorhalle" 1 Chronik 1-9*, Stuttgart 1990, pp. 121-123, 209; R.C. Steiner, "Bittĕ-Yâ, daughter of Pharaoh (1 Chr 4,18), and Bint(i)-ʿAnat, daughter of Ramesses II," *Bib.* 79, 1998, pp. 394-408.

author considers marriage to foreign women as despicable, both morally and socially, an act which may even lead to political assassination. An additional example is also presented by R.C. Steiner, who claims that the Chronicler's total omission of the marriages of King Solomon to foreign women (as they appear in 1 Kings 11), indicates the author's negative attitude to mixed marriages.[12]

In this paper, we would like to show that the Chronicler represents an alternative position. He is not as intolerant in his views as Ezra and Nehemiah and did not consider mixed marriages to be a threat to the community's identity.[13]

Mixed Marriages in Chronicles

In order to set the groundwork, we will begin by presenting a statistical analysis of the women mentioned in Chronicles:

The women	**The Genealogies in 1 Chronicles 1-9**	**The rest of the book of Chronicles**	**Total in Chronicles**
Named women	46	18	64
Unnamed women[14]	20	6	26
Total	**66**	**24**	**90**

Looking at this table, we can see that there are at least 90 women mentioned in Chronicles. The actual number is even higher as this table does not include groups of women whose exact number we do not know,

12. Steiner, *ibid.*, (n. 11), pp. 395.

13. Among the few previous scholars who already pursued this direction are H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles,* New York 1977, pp. 60-61; T.C. Eskenazi, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra Nehemiah*, Atlanta 1988, p. 32; S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Eisenbrauns, Winona Lake 2009, pp. 271-274; *id.*, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, Louisville 1993, p. 74; G.N. Knoppers, *1 Chronicles 1-9: A New Translation and Commentary* (AB), New York 2004, pp. 302, 356-357; *id.*, "Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah", *JBL* 120, 2001, pp. 19-20; *id.*, " 'Married into Moab': The Exogamy Practiced by Judah and his Descendants in the Judahite Lineages", in C. Frevel ed., *Mixed Marriages: Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period,* New York 2011, p. 180; Klein, *op. cit.* (n. 10), p. 91; J.T. Sparks, *The Chronicler's Genealogies: towards an understanding of 1 Chronicles 1-9*, Atlanta 2008, pp. 224-227.

14. For the most part women who are identified by their family association, such as the daughter of a well-known father, sister or wife of a well-known ancestor and so on.

such as David's concubines (1 Chr. 3:9), the Wives of Issachar (1 Chr. 7:4) and so on. Out of these 90 women, 47 are mentioned in parallel passages within the Bible, especially in the book of Kings. Almost half of them are women known to us only from Chronicles and they are not mentioned in any other biblical book. These include Azubah (1 Chr. 2:18-19), Hazzelelponi (1 Chr. 4:3), the daughters of Eleazar (1 Chr. 23:22), daughters of Heman (1 Chr. 25:5-6) and others. The very fact that the Chronicler did mention them clearly indicates that they must have been of some importance to his ideology. Of these women, at least fourteen are documented as having entered into mixed marriages. The cases of mixed marriages that are mentioned in Chronicles are: Judah's wife Bath-shua (1 Chr. 2:3) and his daughter-in-law Tamar (1 Chr. 2:4); Abigail sister of David (1 Chr. 2: 17); the daughter of Sheshan (1 Chr. 2:34-35); Maachah, daughter of King Talmai of Geshur (1 Chr. 3:2); Bithiah the daughter of Pharaoh (1 Chr. 4:18); Naamah the Ammonitess (2 Chr. 12:13); Shimeath the Ammonitess and Shimrith the Moabitess (2 Chr. 24:26); Maachah the mother of Asa (2 Chr. 15:16); Pharaoh's daughter the wife of King Solomon (2 Chr. 8:11); the mother of Huram-abi (2 Chr. 2:12-13); the Aramean concubine of Manasseh (1 Chr. 7:148); and finally the implicit case of those who "married into Moab" (1 Chr. 4:22). Some of these are Israelite women who married gentiles, and others are foreign women who married Israelites.

Due to the large number of examples of mixed marriages mentioned in Chronicles, we will make do with discussing what we consider to be a representative sample. In order to simplify our discussion, we have divided the cases under discussion into 3 categories:

1. Cases in which the Chronicles version is very similar to that of the parallel passage.
2. Cases in which the Chronicles version is different from that of the parallel passage.
3. Cases specific only to Chronicles.

1. *Cases in which the Chronicles Version is Very Similar to that of the Parallel Passage*

1.1. Bath-shua the Canaanitess (1 Chr. 2:3)

The first case which we shall discuss is that of the Canaanite wife of the patriarch Judah himself. In Genesis 38:2 this woman is presented as "the daughter of a Canaanite man, and his name was Shua". The Chronicler,

however, presents her as "Bath-shua the Canaanitess" (הכנענית). The Targum of 1 Chr. 2:3 masks her origin by calling Bath-shua a "trader" (פרקמטתא) instead of a Canaanite. In this way, it avoids any implications that Judah violated the prohibitions against mixed marriages with members of the native nations of Canaan. But in fact, not only does the Chronicler not hide this woman's foreign origin; he actually calls attention to it.[15] He then mentions the three sons of Judah and Bath-shua: Er, Onan and Shelah, adding that Er was evil and was killed by God. Although he does not mention the details of Er's wrongdoing, the passage is worded in such a way as to emphasize that his sin is associated specifically with Er and not with his mother's Canaanite origins.

1.2. The Mother of Huram-abi (2 Chr. 2:12-13)

In his description of Solomon's preparations for the construction of the Temple, the Chronicler mentions Huram-abi, the skilled artisan hired by King Solomon to fashion all of the vessels for the Temple in Jerusalem. The Chronicler specifically indicates that his father was Tyrian and his mother was Danite, while in 2 Kings 7:13-14 she is "a widow from the tribe of Naphtali" and his name is simply "Hiram" or "Huram". These differences have led to several hypotheses. The addition of "abi", literally "my father", to the Chronicler's version of the name is usually explained as an honorific, "my master", "master craftsman".[16] Thus also in the Targum, רבא. Less likely is that "Huram-abi" was his full name, as claimed, for example, by Liver. [17] According to J. Liver, the change from Naphtali to Dan was due to the fact that during the time of the monarchy the city of Dan

15. Following the opinion of M. Oeming, *op. cit.* (n. 11) and W. Johnstone, *op. cit.* (n. 11), N. Klein, "Between Genealogy and Historiography: Er, Achar and Saul in the Book of Chronicles", *VT* 66, 2016, pp. 220-229, states that "the Chronicler certainly disapproved of Judah's marriage with Bath-Shua", since marriage with Canaanites is forbidden by the Pentateuch, and the Chronicler "was deeply familiar with the Pentateuch and that he perceived it as a supreme authority". Several objections could be raised to Klein's approach. For example, can we prove that the precise text of Pentateuch with which the Chronicler was familiar was identical to that of the MT? Even if so, is it possible that he interpreted this prohibition as relating only to the generation that entered the land after the Exodus? Furthermore, Genesis 46:10 lists "Saul the son of the Canaanitess" as a son of Simeon, with no criticism of the fact that Judah's older brother apparently had a Canaanite wife as well, and while she is not mentioned in Chronicles, the Chronicler could have understood her mention as meaning that the Pentateuch did not object to the tribal patriarchs' marriage to Canaanites.

16. W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT, Tübingen 1955, pp. 200; BDB, p. 3: "term of respect & honour". So Luther's German translation: "meinen Berater, sein Berater" and the JPS translation: "my master Huram", "Huram his master".

17. J. Liver, "Huram", *Encyclopedia Biblica* III, Jerusalem 1965, pp. 122-123 (Hebrew).

was part of the province of Naphtali (1 Kings 4:15). R.B. Diliard argues that the mother of Huram was living in Naphtali, but in genealogical terms she was a descendant of the tribe of Dan.[18] According to C.F. Keil, the mother was born in Dan, married to a man from Naphtali who died, and later remarried to a Tyrian man who was the father of Huram.[19] Another possibility is found in the Aramaic Targum, which states that the mother's parents were from two different tribes, the mother belonged to the daughters of Dan and the father belonged of Naphtali. R.W. Klein says that the Chronicler wished to relate Huram, in genealogical terms, to Oholiab who worked on the tabernacle and was a member of the tribe of Dan (Ex. 31:3; 35:34).[20] It is possible that both the writer of Kings and the Chronicler meant to emphasize that Huram-abi's expertise actually came from his father, a foreign man who married an Israelite woman. But from our perspective, the main issue is that the text tells us that the son of an Israelite woman and a Tyrian man was one of the chief craftsmen of Solomon's Temple.

1.3. The Foreign Wives of David and Solomon

David married Maachah, the daughter of Talmai King of Geshur (2 Sam. 3:3; 1 Chr. 3:2) and Solomon married Naamah the Ammonitess (1 Kings 14:21, 31; 2 Chr. 12:13) and an anonymous Daughter of Pharaoh (1 Kings 3:1, 9:24; 2 Chr. 8:11). All three of these marriages can be understood as examples of diplomatic arrangements between royal families which were presumably intended to reinforce the alliances between their states. In Samuel and Kings these foreign alliances of the House of David are not criticized despite the fact that Maachah's son Absalom rebelled against David and that Naamah's son Rehoboam is pictured as the foolish king who lost most of his kingdom, but the Chronicler, had he seen the need to do so, could have either commented on their foreign origin or simply avoided mentioning them, as he does in the case of Solomon's many other foreign wives, which 1 Kings 11 condemns and the Chronicler simply skips. [21] The fact that he left them as they were, shows at the very least, that he did not consider their origin to be problematic.

18. R.B. Diliard, *2 Chronicles*, WBC, Waco 1987, p. 20.

19. C.F. Keil, *The Books of Kings*, BCOT, Edinburgh 1883, p. 96 (2012 version, p. 37).

20. R.W. Klein, *II Chronicles* (Hermeneia), Minneapolis 2012, p. 37.

21. Unlike his non-criticism of David and Solomon's "political" marriages, the author of 1 Kings 11 is so critical of Solomon's marriages to various other foreign women, that he goes to the extent of citing this as the ultimate cause for the division of the monarchy. For an analysis see G.N. Knoppers, "Sex, Religion, and Politics: The Deuteronomist on

2. *Cases in which the Chronicles Version is Different from that of the Parallel Passage*

2.1. Abigail who married Jether the Ishmaelite, Father of Amasa (1 Chr. 2: 17)

According to 1 Chr. 2: 16-17, Zeruiah and Abigail[22] were the daughters of Jesse and sisters of David, Zeruiah was the mother of Abishai, Joab and Asael, Abigail gave birth to Amasa, and "the father of Amasa was Jether the Ishmaelite". This is to be contrasted with 2 Sam. 17:25, which calls Abigail "the daughter of Nahash" and refers to the father of Amasa as "Jithra the Israelite".[23] The difference between "Jether" and "Jithra" is insignificant, and can be compared to the forms "Jethro" and "Jether" for the name of Moses' father-in-law (Exod. 3:1 and 4:18), and in fact 1 Kings 2:5 also uses the form "Jether". However the different names of Abigail's father and the different gentilics for her son's father are. Indeed, the Lucianic recension of the Septuagint has Ιεσσαι (Jesse) instead of Ναας (Nahash). N. Na'aman, following many previous scholars, accepts the LXX^{L} reading as correct, assuming that "Nahash" was a dittography of the name of Shobi's father in verse 27.[24]

As many scholars have stated in the past, the labeling of Amasa's father as "the Israelite" in 2 Sam. 17:25 makes little sense. What else would the commander of an Israelite army be? Some scholars, taking their cue from the LXX^{L} ὁ Ισραηλίτης, have suggested reading *yzrʿʾly*, "Jezreelite",

Intermarriage", *Hebrew Annual Review* 14, 1994, pp. 121-141. In this case, however, the Chronicler simply skips the entire chapter.

22. This is presumably a different Abigail than Bible is David's wife, former wife of Nabal the Carmelite. This leads J.D. Levenson and B. Halpern, "The Political Import of David's Marriages", *JBL* 99, 1980, p. 511 to comment, "What is the probability that the only two people of this name would be not only contemporaries but sisters-in-law? Again, one is reduced to speculation".

23. P.K. McCarter, Jr., *II Samuel*, Anchor Bible, New York 1984, p. 393, following Hertzberg, deduces from the verb *bāʾ ʾel* which is used in 2 Sam. 17:25 to describe Jithra's relationship with Abigail, that they were not actually married, but rather the outcome of a casual relationship or of a special arrangement. While this may be true, neither the author of Samuel nor the Chronicler seem to consider it worthy of special comment.

24. N. Na'aman, "Amasa the Asrielite (2 Samuel 17, 25)", *Sem.* 57, 2015, p. 177. Other, more "harmonistic" interpretations, assume either that David and his sisters had different fathers or mothers, or that "Ishmaelite" here means something other than an "ethnic" Ishmaelite. See H.W. Hertzberg, *I & II Samuel*, OTL, trans. by J.S. Bowden, London 1964, p. 357; Y. Keel, *2 Samuel* (Da'at Mikra), Jerusalem 1981, p. 468 (Hebrew).

referring to the town so named in the southern hills, not far from Nabal's Carmel and Maon.[25] N. Na'aman, more fancifully, suggests reading *'śry'ly*, referring to the Manassite clan of Asriel, which appears in the tribal genealogies listed in Num. 26:31; Josh. 17:2 and 1 Chr. 7:14.[26] However the majority of scholars have assumed that the Chronicles *lectio dificilior* "Ishmaelite", which is also supported by the LXX^{A}, is the "original". We should note, that while 2 Sam. 17:25 does state that Amasa's mother Abigail and Joab's mother Zeruiah were sisters, no-where in Samuel are they presented as being related to David. David's message to Amasa in 2 Sam. 19:14, "are you not my bones and my flesh" does not indicate a close kinship relationship, since in the previous verse David called all of the elders of Judah "my brethren, my bones and my flesh" as well. So at most, Amasa is from Judah, which would be no surprise.

In Chronicles, however, not only are Amasa and his nemesis Joab cousins, but both are closely related to David. Whether the Chronicler deduced this from 2 Sam. 19:14[27] or from an independent source is not important. From our perspective, what is important is that the Chronicler did so, without obfuscating the fact that Amasa's father was an Ishmaelite. As already stated, we assume in this case that the "original" was "Ishmaelite", which was then changed by the author of Samuel; perhaps in order to obscure the foreign elements among David's military. The Chronicler, on the other hand, who certainly does not spare David any praise, saw no problem in allowing such elements to stand, not only in the highest ranks of David's military, but even within his family.

2.2. Shimeath the Ammonitess and Shimrith the Moabitess, Mothers of the Assassins of King Joash (2 Chr. 24:26)

Another example is the changing of the names of the assassins of King Joash from those of Israelite males to the sons of an Ammonitess and a Moabitess. According to 2 Kings 12:18-22, Joash looted the treasures that had been dedicated to the Temple by his predecessors in order to pay off

25. See, for example, Levenson – Halpern, *loc. cit.* (n. 22), pp. 512-513. The three towns are listed as part of the same "district" in Josh. 15:55-56.

26. Na'aman, *loc. cit.* (n. 24), pp. 180-181. In this N. Na'aman builds on his idea that the "Ephrathites" of Bethlehem, the family of David, were originally from Ephraim. See N. Na'aman, "The Settlement of the Ephrathites in Bethlehem and the Location of Rachel's Tomb", *RB* 121, 2014, pp. 516-529.

27. As suggested by Klein, *op. cit.* (n. 10), p. 96.

the invading Aramean king Hazael. Kings then cites the standard summary formula, and, almost as an afterthought, "And his servants arose and conspired and smote Joash in the house of Millo that goes down to Silla; and Jozacar son of Shimeath and Jehozabad son of Shomer smote him and he died". 2 Chr. 24:17-27 first tells of Joash's abandoning the word of God, about the murder of the prophet Zechariah son of Jehoiada the priest, about the successful Aramean invasion which wrought destruction in Jerusalem, and then finally, "And when they went from him, for they left him with many wounds, his servants conspired against him because of the blood of the sons of Jehoiada the priest, and they killed him on his bed, and he died; and they buried him in the city of David, but they did not bury him in the tombs of the kings. And these were the conspirators against him: Zabad son of Shimeath the Ammonitess, and Jehozabad son of Shimrith the Moabitess".

As we mentioned earlier, some scholars have claimed that the Chronicler's "conversion" of the killers of Joash into sons of gentiles was intended either to belittle them or to disparage Joash. Typical of this approach are E.L. Curtis and A.A. Madsen, who assumed that the Chronicler changed the assassins' fathers' names into those of foreign women in order to doubly humiliate Joash, and also as a negative comment on marriage with foreign women in general.[28] The opposite approach is well-represented by Japhet, who considers it "more likely" that the identification of Joash's assassins as sons of foreign women was present in the Chronicler's source and omitted in Kings.[29] Be as it may, we should remember that in Chronicles Joash was deserving of the punishment he received. Following Ackroyd,[30] we would like to point out the poetic justice of Joash, who had Zechariah killed after turning to the worship of foreign gods, being himself killed by the sons of foreign women who were now adherents of the God of Israel, as can be seen from the name of at least the second of the two, "Jeho-zabad". So while the killers were in fact later put to death for their crime by Joash's son (2 Kings 14:5 = 2 Chr. 25:3), the fact of their mothers' foreign origins seems not to have been seen negatively by the Chronicler.

28. E.L. Curtis and A.A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on The Books of Chronicles*, ICC, Edinburgh 1910, p. 439.

29. Japhet, *op. cit.* (n. 13) 1993, p. 854.

30. See P.T. Ackroyd, *I & II Chronicles Ezra Nehemiah: Introduction and Commentary*, London 1973, p. 161.

3. *Cases Mentioned Only in Chronicles*

3.1. The Daughter of Sheshan who married Jarha the Egyptian Servant (1 Chr. 2:34-35)

In the third category we can find the case of Sheshan, who, lacking any sons, gave his daughter in marriage to his Egyptian servant Jarha.[31] The writer provides a 13 generation linear genealogy of the couple's descendants, which is one of the longest genealogies in the book. Whatever the specific reasoning behind the story, it was presumably included in the genealogy of Judah because there were people in the Yehud community who were identified as being descended from this Jarha. S. Japhet, in her analysis of the episode, sees Jarha's identity as a non-Israelite as being a key element to its meaning,[32] and once again, the Chronicler had no reservations about including Jarha and his descendants as part of the nation of Israel.

3.2. Bithiah, daughter of Pharaoh, whom Mered took (1 Chr. 4:18)

The final example deals with the two wives of Mered, a man in the lineage of Caleb, part of the tribe of Judah. We recognize that the entire pericope (1 Chr. 4:15-20) is very difficult and has been interpreted in multiple ways, but in the end, most scholars read the text as listing two wives of Mered, one of whom is a Judahite and the other Egyptian, whom the text calls "daughter of Pharaoh".[33] Obviously, the idea that an actual "daughter of Pharaoh" had married into a Judahite clan is historically problematic. Rabbinic midrashim and the Targum identify this Bithiah with the "daughter of Pharaoh" who rescued and brought up Moses (Ex. 2:5-10), who later "converted" (thus her "Yahwistic" name) and married Caleb, with whom the midrashim identify Mered.[34] In more modern scholarship, R.C. Steiner,

31. This seemingly contradicts verse 31, which states: "the sons of Sheshan: Ahlai", for which various explanations have been offered. But, as pointed out by S. Japhet, "The Israelite Legal and Social Reality as Reflected in Chronicles: A Case Study", in M. Fishbane and E. Tov eds, *"Sha'arei Talmon": Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake 1992, pp. 80-81, "harmonization is not really necessary", since in verse 31 "Sheshan" and "Ahlai" represent family units that "branched" from each other, while verses 34-41 trace the pedigree of Elishama, the last of the line, in order to authenticate his legitimacy.

32. *Ibid*., pp. 88-91.

33. For a sampling of recent treatments see: Japhet, *op. cit.* (n. 13; 1993), pp. 114-116; Klein, *op. cit.* (n. 10), pp. 139-140.

34. BT *Megillah* 13a and parallels.

who assumed that "the Chronicler is one of the last people that one should suspect of inventing a foreign wife for one of the ancestors of the Jewish community… as an undoubtedly a pious Jew who shared the abhorrence of foreign wives",[35] believed Bithiah to have been a granddaughter or great-granddaughter of Ramesses II, who married Mered, "a Judahite prince or elder".[36] G.N. Knoppers, recognizing the likelihood of any Pharaoh giving his daughter in marriage to a foreigner to be "a matter of great debate", in any case sees the genealogy as acknowledging "traditional Egyptian interests in southern Judah".[37] However we must agree with A. Demsky, that most of the theories that have been proposed to explain how a "daughter of Pharaoh" ended up in a Judahite lineage are farfetched.[38] This section of the genealogy does not have any political or diplomatic connotations. A. Demsky himself proposes to side-step this by reading פרעה not as "Pharaoh" but as a metathesized form of עפר, "Epher", Mered's brother according to verse 17, and thus having nothing to do with any Egyptian, royal or otherwise. However in our opinion, it is unlikely that the Chronicler would have allowed such as phrase as בת פרעה to stand without realizing its potential significance. We believe that this woman was indeed a foreigner, just as were Jarha and Bath-shua, and just like them, probably a commoner, more analogous to Abraham's Egyptian slave-girl Hagar and the Egyptian wife whom Hagar took for Ishmael (Gen. 16:1; 21:21) than to Solomon's wife. She may have not even been a "real" Egyptian, but rather have been captured or bought from one of the nomadic tribes of the wilderness, such as the "Hagrites" (1 Chr. 5:10, 19, 20; 27:31; Ps. 83:7 [Eng. 6]). In her new home, her (real or imagined) "Egyptian" accent and mannerisms may have earned her the epithet "daughter of Pharaoh", despite her Yahwistic name. In any case to the Chronicler she is a "daughter of Pharaoh". Significantly, the Chronicler informs his readers that the children of both wives are included in the genealogy of Judah. One may say that despite her being characterized emphatically as an outsider (a "daughter of Pharaoh"), her name, meaning "daughter of Yahweh", may indicate that in spite of her being "Egyptian" she adopted the culture of the group into which she married. In the end, it is not her origin that matters, but rather her worship of the God of Israel.

35. Steiner, *loc. cit.* (n. 11), p. 395.

36. *Ibid.*, pp. 402-407. See also Klein's criticism of this theory, *op. cit.* (n. 10), p. 140.

37. G.N. Knoppers, "Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah", *JBL* 120, 2001, p. 21.

38. A. Demsky, "Bitiah Daughter of Pharaoh and her Relatives in the Territory of Judah (1 Chronicles 4: 15-10)", in S. Vargon *et al.* eds, *Studies in Bible and Exegesis* IX, Ramat Gan 2009, pp. 427-437 (Hebrew with English abstract).

Conclusion

To conclude, in this paper we wished to draw attention to the numerous instances of mixed marriages with non-Israelites appearing in both the genealogies and in the narrative section of the book of Chronicles. These include marriages with Canaanites, Ishmaelites, Arameans, Ammonites, Moabites and Egyptians. Most of them are recorded in the tribe of Judah, to which the Chronicler accords more coverage than to any other tribe.[39] Some of them are copied from his earlier biblical sources, others added. He did not condemn these mixed marriages. If he had found them highly objectionable and reprehensible, he could have criticized them, just as he comments negatively on other issues. Since the Chronicler interjects criticism when it suits him, the absence of such criticism against mixed marriages is essential for our understanding of his ideology. The author of Chronicles lived in Yehud and considered the people surrounding him to be his primary audience. In his view, the Yehud community should be able to absorb mixed marriages without endangering its faith or its unity. He assumes that a gentile, who lives with and is married into the community of Israel, will come to worship the God of Israel, and that therefore the community should not feel threatened by mixed marriages and should be able to accept such gentiles into its midst.

39. Which is not surprising, since the people of contemporary Judah/Yehud were both the Chronicler's primary audience and a major source of information about various family traditions. See Y. Levin, "Who Was the Chronicler's Audience? – A Hint from his Genealogies", *JBL* 122, 2003, pp. 229-245.

YAHWISME SANS FRONTIÈRES ET ISRAËL SANS TERRITOIRE À L'ÉPOQUE PERSE ? UNE LECTURE DE 2 *R* 5

D. Nocquet*

Résumé : Au delà de la conversion d'un étranger au Yahwisme, l'étude proposée de 2 *R* 5 met plutôt en évidence la sympathie israélite pour Naaman, et l'unicité du Yahwisme attestée par le général araméen. En présupposant les lois cultuelles d'*Ex* 20 et de *Dt* 12-13, le récit pose la possibilité d'une cohabitation religieuse tolérante. Sur le plan littéraire et historique, 2 *R* 5 offre une unité certaine, il est à dater de l'époque perse en raison du vocabulaire utilisé et de sa théologie. Par la valorisation de Samarie qu'il contient, 2 *R* 5 interroge sur le milieu producteur qui l'a porté.

Abstract: Beyond the conversion of Naaman to Yahwism, the study of 2 *K* 5 enhances the israelite sympathy for Naaman and the unicity of Yhwh confirmed by the aramean soldier. 2 *K* 5 knows the cultic law of *Ex* 20 and *Dt* 12-13, and proposes a surprising possibility for a religious tolerance between the cult of Yhwh and others. On the literary and historical level, 2 *K* 5 is built as a unity and is a late narrative in favour of Samaria in the persian period.

Mots-clés : Naaman ; Elisée ; monothéisme yahwiste ; Samarie ; prophétie

Keywords: Naaman ; Elisha ; monotheism of Yhwh ; Samaria ; prophecy

Introduction

Dans le cycle d'Elisée, 2 *R* 5 prend place après une série de récits de miracles qu'Elisée a effectué en 2 *R* 4. Ces récits, petites unités indépendnates, illustrent le pouvoir miraculeux et thaumaturgique du prophète Elisée. Il y a une différence notable de style et de contexte : les récits de miracles d'Elisée sont brefs, circonstanciés et liés à la vie quotidienne du prophète et de ses disciples. Par contre, 2 *R* 5 est une longue narration qui concerne plus largement la vie d'Israël et ses liens conflictuels avec Aram. Ce long récit est également suivi en 2 *R* 6,1-7 d'un tout petit récit de miracle, très circonstancié. Puis 2 *R* 6,7-23 se place dans un cadre plus large, et raconte une étonnante victoire d'Elisée sur une troupe araméenne, une narration qui partage certains aspects de 2 *R* 5, en particulier une bienveillance à l'égard de soldats araméens. 2 *R* 5 est donc une histoire qui rebondit

* Institut Protestant de Théologie – Faculté de Montpellier, 13 rue Louis Perrier, 34000 Montpellier, France.
dany.nocquet@univ-montp3.fr

doi: 10.2143/TE.50.0.3285510

sur la thématique du miracle tout en proposant une intention différente, comme le notent déjà quelques commentaires[1]. La lecture de 2 *R* 5 propose des observations au fil du récit et quelques remarques sur son contexte littéraire et historique pour essayer d’en comprendre le milieu producteur possible.

Une lecture de 2 *R* 5,1-27

Le récit de 2 *R* 5,1-27 se développe autour de la guérison d’un haut fonctionnaire araméen. La thématique de la guérison y est le sujet de différents développements concernant la renommée de la prophétie israélite de Samarie, et l’universalisme du dieu d’Israël. Cinq moments sont à distinguer :

2 *R* 5,1 :	Naaman, un étranger araméen lépreux et Yhwh
2 *R* 5,2-8 :	La mobilisation de tous pour la guérison de Naaman
2 *R* 5,9-16 :	Elisée, la guérison de l’Araméen et la reconnaissance de Yhwh par Naaman
2 *R* 5,17-19 :	Comment être yahwiste en dehors d’Israël ?
2 *R* 5,20-27	La lèpre de Guehazi

2 *R* 5,1

2 *R* 5,1 Naaman, le chef de l’armée du roi d’Aram, était un homme important aux yeux de son maître, son visage étant relevé, car c’est par lui que Yhwh avait donné le salut pour Aram. L’homme était un vaillant guerrier[2] « lépreux ».

Au v. 1, le récit commence de manière singulière par la présentation positive d’un chef d’armée étranger, Naaman[3] : il est un homme important *’îš gâdôl*. Les parallèles indiquent qu’il jouit d’une certaine notoriété[4]. Il est également un haut dignitaire, *n^{e}śu’ phânîm*[5]. Cette notoriété et hauteur

1. Notamment, M. Cogan et H. Tadmor, *II Kings*, *A new Translation with Introduction and Commentary,* New York 1988, pp. 66-67 ; G.-H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume II*, Grand Rapids 1984, pp. 412-414.

2. La qualification de « guerrier vaillant », *gibbôr ḥayil*, manque dans la Lxx. L’éditeur propose de supprimer cette qualification. Ce serait éviter une *lectio difficilior*. En effet, le récit joue sur la situation paradoxale de Naaman qui, bien que malade, demeure chargé de toutes ses fonctions militaires. Une situation qui s’explique par la bienveillance de la divinité à son égard.

3. Nom signifiant « douceur, gentillesse », il est attesté à Ugarit, P. Buis, *Le livre des Rois*, Paris 1997, p. 199.

4. En 1 *S* 25,2 ; 2 *S* 19,33 pour Nabal et Barzilaï, il s’agit d’une grandeur économique.

5. Cette expression est rare, elle se trouve *Es* 3,3 ; 9,14 et *Jb* 22,8 pour désigner une haute responsabilité.

du visage sont liées à l'action même de Yhwh qui lui a donné le salut pour Aram. L'expression « Yhwh donna le salut », *nâtan Yhwh t^eshoû'âh*, est rare. Cette explication fait de Naaman un personnage tout à fait exceptionnel auquel Yhwh accorde une faveur à la manière de ce qu'il accorde aussi pour David (*Ps* 144,10) et Sion (*Es* 46,13). Ce verset est d'autant plus étonnant que la suite du cycle d'Elisée raconte les hostilités entre Israël et Aram. Enfin, ce « héros »[6] est malade d'une maladie de peau, *m^eṣōrā'*, terme sans doute traduit abusivement par « lèpre »[7]. Dans ce contexte, Naaman est paradoxalement celui que Yhwh accompagne et par lequel il se manifeste et montre sa puissance contre Israël. La maladie de Naaman a une fonction narrative, elle permet la suite de l'histoire, et didactique dans la mesure où elle va partager un enseignement sur la relation de Yhwh à l'étranger, même ennemi[8].

2 *R* 5,2-8

2 Aram était sorti lors de raids, et il avait ramené captive, du pays d'Israël, une petite jeune fille. Elle était devant la femme de Naaman. 3Elle dit à sa maîtresse : Oh que mon maître aille devant le prophète qui est à Samarie, et qu'il le guérisse de sa « lèpre » ! 4 Il/Elle (Naaman ou sa femme) alla et dit à son maître : C'est ainsi et ainsi que la jeune fille d'Israël a parlé de telle et telle manière. 5Alors le roi d'Aram dit : Va et arrive et que j'envoie une lettre au roi d'Israël. Il partit en prenant avec lui dix talents d'argent, six mille pièces d'or et dix vêtements de fête. 6Il apporta au roi d'Israël la lettre pour dire : avec la venue de cette lettre vers toi, voici je t'envoie Naaman, mon serviteur, tu le soigneras de sa « lèpre ». 7Après avoir lu la lettre, le roi d'Israël déchira ses vêtements et dit : Suis-je Dieu, pour faire mourir et pour faire vivre, qu'il s'adresse ainsi à moi afin que je débarrasse un homme de sa « lèpre » ? Voyez, je vous prie, qu'il me cherche querelle ! 8 Lorsque Elisée, l'homme de Dieu[9], apprit que le roi d'Israël avait déchiré ses vêtements, il envoya dire au roi : Pourquoi as-tu déchiré tes vêtements ? Qu'il vienne vers moi, je te prie, et qu'il sache qu'il y a un prophète en Israël.

6. Le terme « vaillant guerrier » caractérise certains héros : Jephté en *Jg* 11,1 ; Qish en 1 *S* 9,1 ou Jéroboam en 1 *R* 11,28 ; Booz en *Rt* 2,1.

7. Le terme apparaît en 2 *R* 7,3 au moment où les lépreux seront les témoins de la délivrance de Samarie du siège araméen.

8. En ce sens, la maladie de Naaman a une fonction comparable à la main malade de Moïse en *Ex* 4,6.

9. La qualification « homme de Dieu » manque dans la Lxx.

Aux vv. 2-8, le récit illustre la légitimation divine de la domination araméenne qui combat Israël, car les Araméens y font des prisonniers, en particulier une petite jeune fille, *na‘^{a}rāh q^{e}ṭannāh*. Le récit met en avant une représentation de Yhwh comme n'étant pas le dieu pour Israël seulement, mais se préoccupant de populations étrangères. Cette attention divine est d'une certaine manière comprise et relayée par cette petite jeune fille qui se soucie de la santé de son maître. Cette fiction narrative, derrière l'urgence de la maladie, fait de la petite jeune fille la figure même de l'empathie narrative pour l'Araméen. En témoignant de la puissance du prophète qui est à Samarie, la jeune fille anonyme montre sa bonté et l'intérêt qu'elle porte au bien-être de son « maître » en lui procurant un moyen de guérison.

Le récit insiste sur la chaîne des témoins qui va de la jeune fille à sa maîtresse, et de Naaman jusqu'au roi d'Aram. Le message de la personne au statut social le plus bas en tant que jeune esclave réussit à interpeller la plus haute autorité d'Aram, et a mobilisé Aram pour guérir Naaman. De la jeune captive au roi d'Aram, il y a derrière cette mobilisation la renommée et la reconnaissance internationale d'Elisée, ce que souligne encore le chapitre suivant avec la tentative araméenne de capturer Elisée. L'inclusion entre le v. 3 et le v. 8 – les formules « prophète qui est à Samarie », *hannābî’ ’^{a}šer b^{e}šōm^{e}rôn*, et « prophète en Israël », *nāḇî’ b^{e}yśrā’ēl*, use de formulations uniques et valorise Elisée et son lieu Samarie comme lieu prophétique yahwiste par excellence. 2 *R* 6,8-23 illustre cela également de manière magistrale[10].

Bien des interprétations font remarquer à juste titre le rôle de la petite jeune fille du début[11]. Au v. 5, l'attitude de Naaman jusqu'au roi tout témoigne d'une réelle prise au sérieux de la parole de la petite jeune fille. Elle participe en quelque sorte à la vocation prophétique d'Israël qu'Elisée incarne. On pourrait parler d'une mise en scène d'une forme de médiation « populaire et démocratique » de la parole prophétique, ce que la suite du récit développe, comme nous le verrons. Quoiqu'il en soit, l'initiative de la petite jeune fille donne au rôle prophétique une dimension universelle et transfrontalière.

C'est avec humour que les versets 6-7 rapportent l'épisode de la lecture de la lettre au roi : cette scène décrit les conséquences diplomatiques

10. En effet, Samarie est une première fois sauvée par l'intervention d'Elisée qui capture une troupe araméenne, cette dernière est renvoyée pacifiquement. Et, selon 2 *R* 7, Elisée annonce la fin de la famine et la délivrance de Samarie sauvée miraculeusement.

11. À ce sujet, J.K. Kim, « Reading and Retelling Naaman's Story (2 Kings 5) », *JSOT* 30/1, 2005, pp. 49-61.

qu’a eu l’initiative de la petite jeune fille. La narration ironise ici sur le fait que le véritable Israël est porté par les plus humbles de ses sujets. Cette mise en scène illustre l’impuissance royale, et son incapacité royale à reconnaître Yhwh dans l’action prophétique à ses côtés[12]. En se méprenant sur son rôle : « suis-je dieu pour faire vivre et mourir », *ha’*^{e}*lōhîm ’ānî l*^{e}*hāmît ûl*^{e}*ḥ*^{a}*yôt*, le récit disqualifie la fonction royale en Israël, et dit son inutilité par rapport au prophète qui demeure le seul interlocuteur pour Naaman. Par la suite, le roi disparaît totalement du récit : la royauté n’est pas nécessaire pour que la guérison de Naaman prenne place[13].

2 *R* 5,9-16

9 Naaman vint avec ses chevaux[14] et son char et s’arrêta à l’entrée de la maison d’Elisée. **10** Elisée envoya un messager lui dire : Va te laver sept fois dans le Jourdain ; ta chair redeviendra saine, et tu seras pur. **11** Naaman s’irrita ; il s’en alla en disant : Je me disais : Il sortira et se tiendra devant moi, il invoquera le nom de YHWH, son Dieu, il agitera sa main sur l’endroit malade et débarrassera le « lépreux » de sa « lèpre ». **12** Les fleuves de Damas, l’Abana et le Parpar, ne valent-ils pas mieux que toutes les eaux d’Israël ? Ne pouvais-je pas m’y laver pour devenir pur ? Il repartit en fureur. **13** Mais ses serviteurs vinrent lui dire : Si le prophète t’avait demandé quelque chose de difficile, ne l’aurais-tu pas fait ? A plus forte raison s’il te dit : « Lave-toi et sois pur ! » **14** Il descendit alors et se plongea sept fois dans le Jourdain, selon la parole de l’homme de Dieu ; alors sa chair redevint comme celle d’un petit jeune homme : il était pur. **15** Il revint vers l’homme de Dieu, avec tout son camp. Il arriva, il se tint debout devant lui, et dit : Je sais qu’il n’y a pas de Dieu sur toute la terre, si ce n’est en Israël. Maintenant, prends, je te prie, une bénédiction de la part de ton serviteur. **16** Elisée répondit : Par la vie de Yhwh, au service duquel je me tiens si je prends. Naaman le pressa de prendre, mais il refusa.

12. Cette critique de l’autorité royale en Israël renvoie le lecteur à deux autres confrontations entre le prophète et le roi en 2 *R* 1,3 et 3,13. Une telle distanciation à l’égard de la fonction royale est à rapprocher des critiques institutionnelles du début du livre de *Samuel*.

13. Cet épisode est-il une allusion à la fonction guérisseuse des rois attestée par ailleurs ? Le récit semble déposséder le roi d’une caractéristique importante. Dans le POA, le roi pendant sa vie et après sa mort avait des fonctions de « healer » et « savior », W.B. Aucker, « A Prophet in King’s Clothes: Kingly and Divine Re-Presentation in 2 Kings 4 and 5 », in *Reflection and Refraction, Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld*, Leiden-Boston 2007, p. 14, voir 2 *R* 2,19-22 ; 4,8-37 et 2,23-25 ou encore 2 *R* 8,7-15.

14. Plusieurs manuscrits ont ici une forme plurielle, contrairement au TM.

Au v. 9, Naaman se rend donc directement chez Elisée pour être guéri. Le récit insiste sur l'aspect important et quasi militaire (chevaux et char) de la venue de Naaman, une arrivée qui ne fait pourtant l'objet d'aucun accueil particulier de la part du prophète. L'envoi d'un messager et l'absence totale de tout protocole et de rite de guérison interrogent et suscitent l'étonnement. Cette absence de relation directe entre Naaman et Elisée peut avoir comme but de souligner l'efficacité de la seule parole prophétique[15]. Mais le comportement distancié d'Elisée à l'égard de Naaman permet de préparer un autre niveau de relation, plus religieux celui-là, qu'induit la notion de purification. En effet, après la guérison et la purification de Naaman, les deux hommes seront face à face et parleront ensemble.

Aux vv. 11-12, l'inclusion entre le début du v. 11 « il se mit en colère », *wayyiqṣōp*, et la fin du v.12 : il partir « en rage », *b^{e}ḥēmāh*, met aussi au centre la parole prophétique. La colère de Naaman devant cet ordre pose encore la question de la qualification des eaux d'Israël au regard des fleuves de Damas, et interroge le statut singulier d'Israël par rapport aux autres territoires : Yhwh peut-il être dieu en dehors d'Israël ? Une question à laquelle la suite du récit propose une réponse.

Au v. 14, à la manière de la petite jeune fille au début du récit, les serviteurs anonymes répètent l'ordre d'Elisée en omettant de mentionner la plongée dans le Jourdain : serait-ce une façon de dire la prééminence de la parole ? Quoi qu'il en soit, ils deviennent eux aussi agents de la parole prophétique qui reste efficace. La chair de Naaman redevint comme celle d'un petit jeune homme, *na'ar qāṭōn*, allusion à la petite jeune fille. En mettant en scène une forme de médiation « démocratique et populaire de la parole prophétique », le récit met en avant l'importance des personnages seconds dans la réalisation du projet divin, et le fait que devant Elisée, le statut social est relativisé, le chef de l'armée va s'auto-désigner comme « serviteur ». Dès lors, la guérison et la purification permettent un autre niveau de relation entre l'homme de Dieu et Naaman.

Au v. 15, en inclusion avec le v. 9 : une rencontre est alors possible. Une fois purifié : Naaman s'adresse à Elisée. Sa maladie et sa guérison le conduisent à reconnaître Yhwh comme le seul Dieu : « Je sais qu'il n'y a pas de Dieu sur toute la terre, si ce n'est en Israël », *kî 'ên 'elōhîm b^{e}kol-hā'āreṣ kî 'îm-b eyiśrā'ēl*. La formule est précise : il y a des dieux,

15. La force de la parole prophétique est déjà à l'œuvre puisqu'elle a fait se déplacer un haut fonctionnaire jusqu'au prophète. Le récit met en avant la force de la seule parole contre l'attente d'un geste théatral et magique.

mais la seule véritable divinité est celle d'Israël. Cette formulation est une affirmation monothéiste, en raison de l'inssitance sur l'unicité du dieu d'Israël, et en raison des parallèles avec le second *Esaïe*[16]. Cette confession de foi de Naaman atteste qu'il est devenu yahwiste, il se présente alors comme « serviteur » d'Elisée et lui propose une « bénédiction », en forme de geste de gratitude. Au v. 16, le refus de cadeaux par Elisée a pour fonction de préparer l'histoire de 2 *R* 5,20-27. Mais plus avant, ce qui est en jeu, c'est la gratuité de la relation entre Naaman et Yhwh, relation que le prophète ne fait que constater et servir. Naaman n'est pas redevable au seul Elisée de la relation que Yhwh a avec lui. Le comportement singulier d'Elisée étonne à nouveau, il a pour fonction de préparer le lecteur à la possibilité d'un yahwisme exogène.

2 *R* 5,17-19

17Alors Naaman dit : mais que cela ne soit pas, que soit livrée, cependant, à moi, ton serviteur, de la terre, la charge de deux mulets ; car je ne veux plus offrir ni holocauste, ni sacrifice, à d'autres dieux qu'à Yhwh.
18 Que Yhwh me pardonne cependant ceci : quand mon seigneur se rend à la maison de Rimmôn pour s'y prosterner et qu'il s'appuie sur mon bras, je me prosterne aussi dans la maison de Rimmôn ; que Yhwh me pardonne donc lorsque je me prosternerai[17] dans la maison de Rimmôn !
19Elisée lui dit : Va en paix. Alors il partit de lui à quelques distances de pays.

En demandant de la terre brute, du sol, *'ᵃḏāmāh*, ce n'est pas la provenance de cette terre qui est mise en avant, mais le côté premier, originel de ce matériau pour le but poursuivi qui est de construire un autel. En effet, Naaman demande d'emporter de la terre/sol pour offrir des holocaustes à Yhwh, cela implique bien la construction d'un autel à Yhwh au pays d'Aram. Si une telle demande n'est en rien conforme à la loi de centralisation de *Dt* 12, elle répond pourtant de manière assez précise à la loi

16. La formule « il n'y a pas de dieu » est celle que l'on retrouve en *Es* 44,6 ; 45,5 (avec le verbe connaître). La formule est profondément monothéiste dans la mesure où elle place cette affirmation dans un cadre universelle (toute la terre). Elle est en cela fort différente de celles de 2 *R* 1,3.6 qui ont pour intention d'affirmer la puissance du dieu d'Israël contre celle de Baal, Jones, *op. cit.* (n. 1), p. 419 ; E. Würthwein, *Die Bücher der Königs. 1 Kön 17 - 2 Kön 25*, Göttingen 1984, p. 301.

17. La Lxx propose ici une autre leçon : « lorsqu'il se prosternera ». Il s'agit d'une correction qui évite la difficulté du TM en évitant à Naaman une compromission avec le culte de Rimmôn.

d'*Ex* 20,24 qui exige entre autres un autel de terre : « Tu me feras un autel de terre », *mizbaḥ ʾadāmāh taʿaśeh-lî* ; cette loi présuppose des lieux cultuels multiples[18]. La loi de construction d'un autel de terre, en sol brut, résonne d'une symbolique connue : la terre brute fait de chaque autel une construction première et originelle. Chaque autel serait ainsi une réplique miniature de la montagne de l'Horeb sur lequel Yhwh s'est manifeste : chaque autel est ainsi pensé comme un lieu de manifestation divine[19]. La demande de Naaman de construire un autel en son pays légitime Aram comme lieu potentiel de culte et de manifestation pour Yhwh. Cette internationalisation de Yhwh est due non à la domination d'Israël sur Aram (bien au contraire puisqu'Aram a défait Israël), mais à l'adhésion personnelle de Naaman l'araméen au culte de Yhwh : celui que Yhwh accompagnait au v. 1 dans sa lutte contre Israël, est devenu serviteur de Yhwh et son possible prêtre en son pays d'origine !

Le transport de cette terre est souvent interprété selon le présupposé que les terres étrangères seraient impropres et impures pour recevoir un culte sacrificiel yahwiste[20]. Une telle interprétation ne semble plus s'impose pas dans le cas de 2 *R* 5 dans la mesure où la question de la pureté rituelle liée au temple ou au territoire n'est pas évoquée ici[21]. Le déplacement de terre arable a une dimension qui dépasse le cadre territorial et national, il a une portée plus symbolique et générale : ne signifierait-il pas qu'un Israël a-territorial est possible ou qu'Israël est là où le culte de Yhwh se déroule, même au-delà des frontières du pays de Samarie ?

La demande de Naaman n'en reste pas là puisqu'il requiert le pardon divin parce qu'il est tenu de participer au culte du dieu Rimmon[22]. En évoquant la possibilité d'une cohabitation de pratiques religieuses différentes, et en demandant par avance d'être pardonné de cette cohabitation religieuse obligée, ce verset présuppose non seulement *Ex* 20,22-26, mais également la loi de l'exclusivisme de Yhwh de *Dt* 13, et son corollaire qu'est la centralisation du culte, *Dt* 12. L'initiative de Naaman contrevient donc aux lois cultuelles deutéronomiques et au fait que l'on ne peut pas

18. Cette loi est antérieure à la loi de centralisation de *Dt* 12.

19. C. Grappe et A. Marx, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Genève 1998, pp. 13-45.

20. M. Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, Paris 2010, pp. 168-169.

21. La conception de la pureté en 2 *R* 5 répond-t-elle aux critères du Lévitique ? Est-elle compatible avec la législation sacerdotale qui a une représentation plus ritualisée et territoriale de la pureté cultuelle ? Il y aurait là une réflexion à poursuivre.

22. Rîmmon : un nom qui désigne le dieu Haddou, autre nom de Baal (celui qui fait du tumulte, voir Buis, *op. cit.* (n. 3), p. 201 ; Aucker, *loc. cit.* (n. 13), pp. 20-21, selon ce dernier c'est aussi une divinité contre les maladies).

sacrifier en terre étrangère, et en dehors de la Judée – Samarie, *Jos* 22,19 ; *Os* 9,3-5 et *Am* 7,17[23]. 2 *R* 5 présuppose l'ensemble des lois cultuelles du Pentateuque. 2 *R* 5 poursuit les questions que *Jos* 22 a déjà soulevées sur la possibilité d'un culte yahwiste au-delà du Jourdain et les conduit plus avant[24]. 2 *R* 5 produit une théologie singulière selon laquelle l'universalisme de Yhwh s'accommode de la possibilité d'une tolérance religieuse en dehors d'Israël. Une théologie comparable à celle de *Dt* 4,19 est à l'œuvre, une théologie qui présuppose la coexistence de la foi monothéiste des serviteurs de la Torah avec les pratiques cultuelles d'autres peuples liés à d'autres divinités[25]. La réponse d'Elisée : *lēk lᵉšālôm*, est parfois comprise comme un refus du prophète de soutenir le projet de Naaman[26]. Mais il convient de lire cette réponse comme une approbation qui s'éclaire au regard de la fin du récit de 2 *R* 5.

2 *R* 5,20-27

20 Guéhazi, le serviteur d'Elisée, l'homme de Dieu[27], dit : Mon maître a ménagé Naaman, cet Araméen, en ne prenant pas ce qu'il avait apporté ; eh bien, par la vie de Yhwh, je vais lui courir après pour obtenir quelque chose de lui. **21** Alors Guéhazi se lança à la poursuite de Naaman. Naaman, le voyant courir après lui, sauta de son char pour aller à sa rencontre ; il lui dit : Paix ? **22** Il répondit : Paix. Mon maître m'envoie te dire : « Deux jeunes gens d'entre les prophètes arrivent maintenant chez moi, de la région montagneuse d'Ephraïm ; donne pour eux, je te prie, un talent d'argent et deux vêtements de fête. » **23** Naaman dit : sois agréable et

23. Cogan-Tadmor, *op. cit.* (n. 1), p. 67.

24. Voir D. Nocquet, « Josue 22 et l'émergence d'une nouvelle terre promise », in Christian Cannuyer éd., *Les naissances merveilleuses en Orient. Jacques Vermeylen (1942-2014) in memoriam*, Bruxelles 2015, pp. 1-14.

25. *Dt* 4,15 Puisque vous n'avez vu aucune forme le jour où le Yhwh vous a parlé du milieu du feu, à l'Horeb, prenez bien garde à vous, 16 de peur que vous ne vous pervertissiez et que vous ne vous fassiez une statue, la forme d'une effigie, quelle qu'elle soit,…18 le modèle d'une bestiole qui fourmille sur la terre, quelle qu'elle soit, le modèle d'un poisson qui est dans les eaux au-dessous de la terre, quel qu'il soit ; 19 de peur que, levant les yeux vers le ciel, et voyant le soleil, la lune et les étoiles, toute l'armée du ciel, tu ne te laisses entraîner à te prosterner devant eux et à les servir : ceux-là, Yhwh, ton Dieu, les a donnés en partage à tous les peuples, sous le ciel tout entier (NBS).

26. S. Lasine, « "Go in peace" or "Go to Hell"? Elisha, Naaman and the Meaning of Monotheism in 2 Kings 5 », *SJOT* 25/1, 2011, pp. 3-28 ; Würthwein, *op. cit.* (n. 16), p. 302, citant une étude de Wiemar « einer fester Zustimmung eher einer höfliche Ablehnung ».

27. La qualification manque dans la Septante première main.

prend deux talents. Il insista auprès de lui, mit deux talents d’argent dans deux sacs et les donna, ainsi que deux vêtements de fête, à deux de ses serviteurs qui les portèrent devant Guéhazi. **24** Arrivé à la colline, Guéhazi prit le présent, le déposa dans la maison et renvoya les hommes, qui partirent. **25** Puis il vint lui-même et se présenta devant son maître. Elisée lui dit : D’où viens-tu, Guéhazi ? Il répondit : Je ne suis allé nulle part. **26** Mais Elisée lui dit : Mon cœur n’était-il pas[28] là lorsque cet homme est descendu de son char pour venir à ta rencontre ? Est-ce le temps de prendre de l’argent et de prendre des vêtements, puis des oliviers, des vignes, du petit bétail et du gros bétail, des serviteurs et des servantes ? **27** La « lèpre » de Naaman s’attachera à toi et à ta descendance pour toujours ! Guéhazi se retira de devant lui : il était couvert de « lèpre », il était blanc comme la neige.

Ce dernier épisode est souvent compris comme un développement supplémentaire, sans lien fort avec ce qui précède, et dont le but principal d’être un récit didactique et édifiant : eine Lehrererzählung[29]. Il convient pourtant de relever l’unité et la cohérence de ce récit avec ce qui précède[30]. Aux vv. 20-24, l’entretien entre Naaman et de Guéhazi rejoue la scène du v. 16 au moment où Naaman souhaite offrir sa gratitude à Elisée que ce dernier refuse. De nouveau, les expressions « il le pressa », *wayyip̱rāṣ-bô*, et « par la vie de Yhwh », *ḥay-yhwh*, sont réutilisées. La cupidité de Guéhazi fait fi de la position de son « maître », marquée à la fois par la gratuité et par la reconnaissance d’une relation Yhwh/Naaman sans intermédiaire, et à la fois par l’internationalisation de l’action divine[31].

C’est pourquoi aux vv. 25-27, Elisée en interrogeant Guéhazi insiste sur la communion qui le lie à Naaman : « mon cœur n’était-il pas là lorsque cet l’homme est descendu… », *lō’-libbî hālak̲ ka’ᵃšer hāpak-’îš*. Cette formule rare marque la proximité et l’adhésion dans diverses situations[32], et signale une forme d’identification : ce que Guéhazi a fait à Naaman, c’est à Elisée lui-même que cela est arrivé. Elisée dénonce alors le désir

28. Selon l’apparat critique, il convient de comprendre ici une forme interrogative.

29. Guéhazi est ici le représentant d’Elisée pour Naaman. Géhazi use d’un verbe étonnant : « épargner », *ḥṣk* Jחשך. Ce terme est celui du salut divin en *Gn* 20,6 ; 22 ; et en *Esd* 9,13, il s’agit du reste que Yhwh a épargné.

30. Cogan-Tadmor, *op. cit.* (n. 1), p. 68, plaident pour l’unité de l’histoire.

31. Cela explique les raisons du refus d’Elisée au v. 16 : l’action divine ne peut être réduite à une affaire de don, contre don.

32. Souvent utilisée dans un sens négatif, l’expression dit l’adhésion à projet négatif : *Dt* 29,18 ; *Ez* 11,21 ; *Ps* 81,13 et de manière singulière, *Qo* 2,1.

de possession insatiable de Guéhazi en usant d'une liste qui est celle de l'accaparement royal de 1 *S* 8,19-22[33].

L'épilogue du v. 27 marque un tournant et connote le bouleversement des positions : Guehazi est atteint de la lèpre de Naaman pour une longue durée. La lèpre devient ici une sanction qui frappe Guéhazi et sa descendance. Destituée, la lignée de Guéhazi est désormais indigne de rester serviteur d'Elisée, et demeure dans l'incapacité durable de promouvoir la relation à Yhwh. Dans cette affaire, et en raison de la proximité entre Elisée et le général araméen, il y a une passation : le service et la postérité prophétique d'Israël sont également portés par Naaman l'Araméen.

Lecture historique

Sur le plan historique, le récit de 2 *R* 5 pose la question de son lien avec le contexte géopolitique et la domination araméenne sur Israël de la fin du 9ème siècle. Les traditions d'Elisée témoignent en tout cas de cette confrontation entre Israël et Aram que l'on situe sous le règne d'Hazaël, roi d'Aram, à partir de 842, et qui va durer jusqu'à la fin du 9ème siècle[34]. Faut-il voir en 2 *R* 5 une histoire qui participe à la légitimation prophétique de l'hégémonie araméenne sur Israël? Dans ce sens, certains auteurs lisent 2 *R* 5 telle une histoire ancienne. M. Liverani considère que la demande de terre appartient à un niveau de la fin du 8ème s. Il s'agirait de rechercher à continuer le culte de Yhwh dans une terre impure[35]. Ce récit serait encore l'expression de l'ancien universalisme israélite 1 *R* 17,14 ; 19,15 ; 2 *R* 5,1 ; 8,13[36]. Une telle interprétation du contexte du récit de 2 *R* 5 reflète l'interprétation rédactionnelle de 2 *R* 5 considéré comme appartenant pleinement à la vieille tradition d'Elisée[37].

Plusieurs études nuancent cette interprétation en proposant une histoire rédactionnelle plus complexe. Pour E. Wurthwein[38], 2 *R* 5 contient 3 étapes de rédaction. La première relatait une vieille anecdote en 2 *R* 5,1-14 dont la principale intention était de montrer qu'il y avait un « prophète

33. Aucker, *loc. cit.* (n. 13), pp. 20-21. La critique d'Elisée qui lui reproche d'accumuler serait à lire comme une critique de la royauté en raison de la liste du v. 26 qui fait penser aux préhensions royales de 1 *S*.

34. Liverani, *op. cit.* (n. 20), pp. 362-369 ; I. Finkelstein, *Le royaume biblique oublié*, Paris 2013, pp. 192-202.

35. Liverani, *op. cit.* (n. 20), pp. 168-169.

36. Cogan-Tadmor, *op. cit.* (n. 1), p. 67.

37. Pour les auteurs cités, le récit de 2 *R* 5 est compris comme une vieille tradition insérée avec l'histoire d'Elisée dans le livre des *Rois*.

38. Würthwein, *op. cit.* (n. 16), pp. 298-303.

en Israël ». Dans cette anecdote, il n'était pas question d'une intervention divine[39]. Sur cette anecdote ancienne et préexilique s'est construite la renommée du prophète. Un premier élargissement se fait par l'adjonction des vv. 15a.17*-19a qui est consacré à la confession monothéiste de Naaman, que l'auteur place à une époque tardive en raison des résonnances avec le *deutéro-Esaïe*[40]. Enfin le deuxième élargissement post deutéronomiste se trouve en 2 *R* 5,5b.15b-17aa.19b-27. Cet ajout décrivant la cupidité du serviteur d'Elisée est un récit didactique qui vise à enseigner les disciples à la retenue à la manière de leur maître. R. Sauerwein développe cette analyse en proposant quatre étapes de rédaction :

- Récit premier : 2 *R* 5,1aab.2-3.9-10.14
- Rédaction théologique : 1ab.4-5a (+ wylk).6-8.11.13-15a
- Relecture *phoboumenos* : 5,17ab-19a
- Relecture moralisante : 5,5b.15b-17aa.19b-27

De telles divisions rédactionnelles peu argumentées sur le plan lexical, mettent en avant des différenciations thématique[41], telle la dissociation de l'acte prophétique de toute intervention divine. Une telle distinction demeure problématique : Quel serait le sens d'un récit réduit au seul miracle de la guérison de Naaman l'araméen dans un contexte d'opposition entre Israël et Aram ?

Pour l'histoire de ce texte, l'épisode de la médiation royale pour la guérison de Naaman, 2 *R* 5,4-8, peut poser question sur son appartenance au récit premier. En effet, il a été montré que la figure du roi occupe une place seconde et marginale par rapport à la guérison et à la relation Elisée/Naaman. Cet épisode, dont le but est de montrer l'infériorité du roi par rapport au prophète, serait à mettre en lien avec la liste du v. 26b. Une telle liste fait référence aux droits du roi de 1 *S* 8,10-22. Cet ajout viendrait stigmatiser l'inutilité de la royauté et son désir d'accaparement comme conduisant à la fin d'Israël. Une telle défiance à l'égard de l'institution royale est à situer à l'époque postexilique[42]. De même, la fin de

39. Dans ce texte, cela allait-il de soi ? En tout cas rien ne le suggère.

40. Ce genre de conversion et de prosélytisme parmi les nations relève d'une littérature post exilique.

41. La distinction des usages entre *lepheni* et *al* apparaît peu convaincant. L'argument de faire du v. 1ab une glose en raison de la présence de Yhwh accordant le salut à Aram parce qu'elle introduit un nouveau sujet est faible, R. Sauerwein, *Elischa. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie*, Berlin-Boston, 2014, pp. 55-64. 131-134. 231-232.

42. Déjà G.N. Knoppers, « Rethinking the relationship between Deuteronomy and the Deuteronomist History. The Case of King », *CBQ* I/63, 2001, pp. 393-415.

2 *R* 5,20-27 est-elle un développement tardif ? L'analyse précédente a montré les continuités lexicales et thématiques avec 2 *R* 5,1-19 et participe de la valorisation de Naaman comme continuateur d'Elisée. C'est pourquoi il convient de suivre les commentateurs qui ont remarqué l'unité de ce chapitre tel H.J. Stipp qui prend acte du fait qu'il n'y a pas de doublets dans ce récit[43]. 2 *R* 5 est un récit singulier au sein de la tradition d'Elisée. Comme cela a été évoqué, l'unité narrative du récit, les différence de style avec les récits de miracle avoisinants, le contraste thématique de la rencontre empathique entre Elisée et un général araméen et le contexte d'opposition avec Aram sont une indication que 2 *R* 5 est une insertion dans la vieille tradition d'Elisée qui a gardé l'image d'un prophète thaumaturge.

Plusieurs indices laissent penser en effet que 2 *R* 5 fut une narration élaborée à l'époque perse. Une partie du vocabulaire de 2 *R* 5 est d'un usage tardif : le verbe « pardonner », *sâlaḥ*Ω, est utilisé dans le Lévitique (10×) et dans la partie rédactionnelle tardive d'1 *R* 8 qui présuppose l'exil ; il en est de même de la formule « donner le salut »[44]. La théologie de 2 *R* 5 présuppose l'affirmation de l'unicité de Yhwh, comme la confession « monothéiste » de Naaman le laisse entrevoir, est une marque d'une théologie de l'époque exilique et post exilique. De même, le type de réflexion sur les questions qu'engendre une cohabitation religieuse et ses (inévitables) compromis sont celui qu'une littérature tardive comme cela a été noté par le lien avec *Dt* 4,19[45]. 2 *R* 5 est une narration théologique tardive de l'époque perse[46].

43. H.-J. Stipp, *Elischa – Propheten – Gottesmänner*, St. Ottilien 1987, pp. 315-319 ; Y. Zakovitch, « Every High Official Has a Higher One Set over him. A Literary Analysis of 2Kings 5 », *Tel Aviv* 1985, pp. 69 sqq ; B.J. Diebner, « Ein Wunder in 2 Kön 5. Das Souvenier des Na'aman. Zehn Talente Silber und Sechs Talente Erde. Zur wunderbaren Bekehrung des syrischen Feldmarschals », in B.J. Diebner éd., *Seit wann gibt es "jenes Israel" ? Gesammelte Studien zum TNK und zum Antiken Judentum*, Münster 2011, pp. 193-204 ; Cogan-Tadmor, *op. cit.* (n. 1), p. 67. Plusieurs indices montrent la continuité du récit. D'une part la fin du v. 19 induit une suite : Naaman s'en alla à quelques distances, la formule indique une continuité. De plus, l'usage du mot paix se retrouve dans la salutation entre Guehazi et Naaman, et la lèpre de Naaman devient celle de Guéhazi à la fin de l'épisode.

44. La formule se trouve au *Ps* 144,10 au sujet David auquel Yhwh accorde le salut, et pour Sion en *Es* 46,13.

45. Cette question est celle que se pose Esther de la prière qu'elle adresse à Dieu en *Est* 4G dans le livre d'*Esther* Grec.

46. Sauerwein, *op. cit.* (n. 41), pp. 131-134, 231-232.

Conclusion

Le récit de 2 *R* 5 s'est construit sur une vieille tradition concernant le pouvoir thaumaturgique légendaire du personnage d'Elisée. Cette histoire valorise Samarie et son prophète Elisée au détriment de l'institution royale, et met en lumière l'universalisme de Yhwh, sa bienveillance à l'égard d'Aram, et la possibilité d'un culte yahwiste au delà des frontières d'Israël. Dans l'historiographie deutéronomiste, si centrée sur la prééminence de Jérusalem et Juda, 2 *R* 5 apparaît comme un récit favorable aux traditions du nord et à Samarie. En raison de la manière dont Samarie fait rayonner le yahwisme au delà des frontières d'Israël, 2 *R* 5 serait un complément à une histoire d'Elisée déjà constituée. Le milieu producteur d'un tel développement théologique serait à rechercher du côté des communautés yahwistes de Samarie et de la diaspora de la fin de l'époque perse. Cette hypothèse, qui s'appuie sur l'importance des milieux samarien et diasporique pour l'achèvement de la Torah[47], permet d'ouvrir des perspectives quant à la manière dont se finalisent les livres historiques de l'histoire deutéronomiste.

47. Entre autres, I. Hjelm, « Samaritans. History and Tradition in Relationship to Jews, Christians and Muslims : Problems in Writing a Monograph », in J. Zsengellér éd., *Samaria, Samarians, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics*, SJ 6-Ssam 66, Berlin-Boston 2011, pp. 173-184 ; G.N. Knoppers, « Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews», *SR* 34, 2005, pp. 309-338.

QUEL RÔLE A JOUÉ L'ÉPOQUE PERSE DANS LA DIVERSIFICATION TEXTUELLE ISSUE DES LIVRES DES *ROIS* ?

M. Richelle*

Summary: The transmission history of the Books of Kings is marked by the existence of two literary editions, reflected in the Masoretic text (MT) and the Septuagint (LXX). In recent years, scholars have often searched for the origins of this textual diversity in the Hellenistic period, especially during the rule of the Hasmoneans. This article demonstrates that the Persian period should also be considered a credible candidate, if not a better one. In particular, the edition reflected in the MT already existed when 2 Chronicles was written, around the second half of the IVth century B.C.E. In addition, this article critically assess the hypothesis, formulated by Adrian Schenker, of an archetype of Samuel-Kings, dating from the IVth century approximately, behind the MT and LXX of Kings as well as the MT of Chronicles. Finally, it explores the phenomenon of assimilation of certain textual features of Chronicles in Kings, another possible contribution of the Persian period to the textual evolution of Kings.

Résumé : L'histoire de la transmission des livres des *Rois* est marquée par l'existence de deux éditions littéraires, reflétées par le texte massorétique (TM) et la Septante (LXX). Ces dernières années, les spécialistes ont souvent cherché les origines de cette diversité textuelle dans la période hellénistique, plus précisément au temps des Hasmonéens. Dans cet article, nous montrons que l'époque perse doit également être considérée comme un candidat crédible, voire meilleur. En particulier, l'édition reflétée par le TM existait déjà lorsque 2 *Chroniques* a été rédigé, vers la seconde moitié du IVe s. De plus, nous évaluons de manière critique l'hypothèse, formulée par A. Schenker, d'un manuscrit archétype de *Samuel-Rois*, datant du IVe s. environ, en amont aussi bien du TM et de la LXX des *Rois* que du TM des *Chroniques*. Enfin, nous examinons le phénomène de l'assimilation de certaines lectures des *Chroniques* en 1-2 *Rois*, une autre contribution possible de la période perse à l'évolution textuelle des *Rois*.

Mots-clés : période perse ; Septante ; texte massorétique ; critique textuelle ; livres des Rois

Keywords: Persian period ; Septuagint ; Masoretic Text ; textual criticism ; Books of Kings

* FLTE/EPHE/UMR7192, 16 avenue du Maréchal Joffre, 78250 Meulan-en-Yvelines, France. matt_richelle@yahoo.fr

Les livres des *Rois* nous sont parvenus sous deux formes principales : d'une part, le texte massorétique (TM), de l'autre, la Septante (LXX), traduction, datée au plus tard du milieu du IIe s. av. J.-C.[1], d'un substrat hébreu (*Vorlage*) dont tout indique qu'il comportait déjà les principales divergences par rapport au TM que l'on constate en grec. On observe des différences saisissantes dans la chronologie royale[2], dans l'ordre de certaines péricopes ainsi que la présence dans la LXX de longs blocs supplémentaires (« miscellanées » à la fin de 1 *R* 2, notamment ; « histoire alternative » du Schisme en 1 *R* 12) dont la matière se trouve en partie, dans le TM, dispersée sur plusieurs chapitres[3]. Nous sommes en présence de deux éditions littéraires distinctes, une situation qui rappelle le cas bien connu du livre de *Jérémie*, à ceci près que la généalogie textuelle ne fait ici l'objet d'aucun consensus[4]. Certains chercheurs défendent un modèle linéaire selon lequel le TM constitue une refonte de la *Vorlage* de la LXX, ou vice-versa. D'autres estiment, avec raison selon moi, que l'hypothèse d'un développement unilatéral d'une édition vers l'autre ne suffit pas à rendre compte de l'ensemble des différences, et qu'une approche plus complexe s'impose, chaque forme de texte s'écartant à certains endroits d'un archétype ou ancêtre commun[5]. Quoi qu'il en soit, le contraste entre ces éditions témoigne d'une forme de « diversification » d'un même grand récit, intervenue en une ou plusieurs étapes. Mais à quelle période ?

1. T.M. Law, « 3-4 Kingdoms (1-2 Kings) », in J.T. Aitken éd., *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London-New York 2015, pp. 149-150.

2. J.D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, HSM 1, Cambridge 1968.

3. Pour des études comparatives, voir notamment, outre les ouvrages de A. Schenker discutés plus bas, J. Trebolle Barrera, *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión de 1 Reyes 2-12, 14*, Bibliotheca Salmanticensis Dissertationes 3, Salamanca 1980 ; Z. Talshir, *The Alternative Story. 3 Kingdoms 12.24 A-Z*, Jerusalem Biblical Studies 6, Jérusalem 1993 ; P.S.F. van Keulen, *Two Versions of the Solomon Narrative. An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*, VTSup 104, Leiden 2005 ; A.S. Turkanik, *Of Kings and Reigns. A Study of Translation Technique in the Gamma/Gamma Section of 3 Reigns (1 Kings)*, FAT II.30, Tübingen 2008.

4. Pour une histoire de la recherche, voir P. Hugo, *Les deux visages d'Elie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, OBO 217, Fribourg-Göttingen 2006, pp. 1-125 ; *id.*, « Le Grec ancien des livres des Règnes. Une histoire et un bilan de la recherche », in Y.A.P. Goldman, A. van der Kooij et R.D. Weis éds, *Sôfer Mahîr: Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta*, VTSup 110, Leiden-Boston 2006, pp. 113-141.

5. Par exemple, il me semble exister de bonnes raisons de penser que la *Vorlage* de la LXX se rapproche davantage de l'archétype en 2 *R* 13.14-25 (M. Richelle, « Revisiting 2 Kings 13.14-21 (MT and LXX). The Transposition of a Pericope and Multiple Literary Editions in 2 Kings », in I. Himbaza éd., *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, OBO 275, Fribourg-Göttingen 2015, pp. 62-81). Mais le texte le plus ancien que je crois pouvoir reconstituer diffère à la fois du TM et de la LXX (*id.*, *Le Testament d'Élisée. Texte massorétique et Septante en 2 Rois 13.10-14.16*, CahRB 76, Pendé 2010, pp. 121-124).

Deux indices suggèrent que l'époque perse mérite considération en tant que candidat possible. D'une part, un nombre croissant de chercheurs estime que la composition des *Rois* s'est poursuivie à l'époque perse[6]. Certes, les hypothèses les plus classiques situent la plus grande part de ce travail durant l'exil[7] et même durant à l'époque monarchique[8], ce qui est cohérent avec le fait que l'essentiel de 1-2 *Rois* a été rédigé en hébreu biblique classique. Rien de tout cela n'exclut, cependant, la possibilité que des additions relativement mineures se soient produites ici et là à l'époque perse, de même que l'insertion des cycles d'Élie et d'Élisée[9]. D'autre part, le Chroniste, qui pourrait dater de la fin de l'époque perse (ou du tout début de l'époque hellénistique ; j'y reviendrai), reprend et réécrit des pans entiers des livres des *Rois*, même si la forme exacte qu'il a connue de ces ouvrages demeure débattue (l'hypothèse d'une source commune aux *Rois* et aux *Chroniques* n'est soutenue que par une petite minorité[10]). Si tout cela est juste, la période perse a bel et bien été un temps propice au travail rédactionnel dans les livres des *Rois* et à partir d'eux. Se pourrait-il alors que la diversification du texte dont témoignent les deux éditions évoquées plus haut s'y rattache ?

L'une des hypothèses les plus stimulantes et les plus influentes en critique textuelle des *Rois* met plutôt en avant la période hellénistique, plus

6. E.g. T. Römer, *La plus ancienne histoire d'Israël. L'école deutéronomiste à l'œuvre*, MdB 56, Genève 2007 ; *id.*, « Salomon d'après les deutéronomistes : un roi ambigu », in C. Lichtert et D. Nocquet éds, *Le roi Salomon. Un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen*, Le livre et le rouleau 33, Bruxelles 2008, pp. 98-130, spéc. 108-113, 127-129 ; *id.*, « From Deuteronomistic History to Nebiim and Torah », in Himbaza éd., *ibid.*, pp. 1-18, spéc. 3-12.

7. Pour une histoire de la recherche, voir par exemple G.N. Knoppers, « Theories of the Redaction(s) of Kings », in B. Halpern et A. Lemaire éds, *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*, VTSup 129, Leiden-Boston 2010, pp. 69-88.

8. Pour une défense d'étapes rédactionnelles pré-dtr, voir B. Halpern et A. Lemaire, « The Composition of Kings », in *ibid.*, pp. 123-153, et dernièrement B.D. Thomas, *Hezekiah and the Compositional History of the Books of Kings*, FAT II.63, Tübingen 2014.

9. S.L. McKenzie, *The Trouble with Kings. The Composition of the Books of Kings in the Deuteronomistic History*, VTSup 42, Leiden 1991, pp. 95-98 ; S. Otto, « The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History », *JSOT* 27, 2003, pp. 487-508. Il ne me semble pas réaliste, en revanche, de penser que l'entièreté des cycles d'Élie et d'Élisée ait été rédigée pour la première fois à l'époque perse, car ils sont (pour l'essentiel du moins) écrit en hébreu biblique classique.

10. A.G. Auld, *Kings without Privilege. David and Moses and the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh 1994. L'A. a reçu une forme de soutien partiel ou prudent de la part de J. Trebolle, « Kings (MT/LXX) and Chronicles. The Double and Triple Textual Tradition », in R. Rezetko, T. H. Lim et W. B. Aucker éds, *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld*, VTSup 113, Leiden-Boston 2007, p. 498, ainsi que de R. Person, qui modifie cependant sa théorie (*The Deuteronomic History and the Books of Chronicles. Scribal Works in an Oral World*, Ancient Israel and Its Literature 6, Atlanta 2010, pp. 87-129, 163-174).

précisément l'époque hasmonéenne. Selon A. Schenker, la *Vorlage* de la LXX aurait fait l'objet à cette époque-là d'une refonte aboutissant au TM[11]. Par ailleurs, A. Schenker a récemment formulé une seconde théorie, celle de l'existence d'un manuscrit archétype de *Samuel-Rois* dont dériverait aussi bien le TM que la LXX de ces livres ainsi que les *Chroniques*. Ce manuscrit daterait du IVe ou du IIIe s. – ce qui fournirait un *terminus a quo* pour l'apparition de la diversité textuelle que nous avons évoquée. Je me propose ici de montrer que ces hypothèses ne sont pas suffisamment fondées, que l'époque perse doit être considérée comme un temps possible pour la diversification textuelle entourant les *Rois*, ou du moins ses débuts, sans qu'il soit possible de cibler un horizon chronologique plus précis.

1. L'hypothèse de l'époque hellénistique pour l'édition reflétée par le TM

Selon A. Schenker, le TM contient certains détails en propre qui fournissent un ancrage dans l'époque hasmonéenne. Certes, une partie des chercheurs conteste l'idée que le TM représente une réédition d'un texte proche du substrat de la LXX, et je n'en suis pas moi-même convaincu à ce jour, mais je voudrais simplement noter ici que, même dans le cadre de cette hypothèse, les indices en faveur d'une datation au second siècle sont ténus.

Le plus important de ces indices concerne une polémique anti-samaritaine. Le TM aurait modifié en quelques passages (1 *R* 12.31 ; 2 *R* 17.29, 32) l'expression « maisons de hauts lieux », qu'on trouve dans la Septante ancienne, en « maison de hauts lieux ». Le réviseur aurait de la sorte voulu faire allusion à un temple précis, celui du mont Garizim[12]. Les dates de construction et de destruction de l'édifice fourniraient alors une fourchette de temps pour situer l'apparition de la variante : entre 300 et 128 av. J.-C. Bien entendu, depuis la parution de l'ouvrage de A. Schenker, les fouilles du mont Garizim ont révélé que ce temple existait déjà dans la seconde moitié du Ve s. Mais cet auteur relevait un autre indice de datation, en estimant que le petit groupe de variantes précédent est solidaire d'une autre modification attribuée au TM en *Dt* 27.4, où le mont Garizim a été remplacé par le mont Ebal. Schenker estime que cette altération se serait produite au plus tôt vers 250 av. J.-C. parce que la version grecque du Pentateuque l'ignore[13].

11. A. Schenker, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 R 2-14*, CahRB 48, Paris 2000, p. 147 (entre 140 et 128 av. J.-C. environ).
12. *Ibid.*, pp. 103-106, 115-120.
13. *Ibid.*, pp. 142-146.

Le raisonnement précédent ne me semble pas convaincant pour plusieurs raisons :

(1) L'existence même d'une allusion au temple du mont Garizim est incertaine. Pour qu'une telle allusion ait quelque chance de fonctionner en 1 *R* 12.31, il faut que le lecteur soit prompt à attribuer la construction de cet édifice à Jéroboam I. Or, rien n'indique qu'une telle idée ait jamais circulé, et elle ne découle pas du livre des *Rois*, lequel a généralement eu pour effet d'orienter les lecteurs vers l'idée que les particularités religieuses des Samaritains remontent à l'installation de populations étrangères après 720 (2 *R* 17). En 2 *R* 17, le verset crucial se présente sous la forme de deux propositions juxtaposées de manière asyndétique : « (A) Et chaque nation faisait ses dieux et ils les déposèrent dans la maison des hauts lieux qu'avaient bâtie les Samaritains [ou : habitants de Samarie[14]], (B) chaque nation dans leurs villes où ils habitaient » (v. 29). A. Schenker comprend que les peuples placent les effigies de leurs divinités dans la maison des hauts lieux bâtie par les Samaritains (A), et « parallèlement dans les temples de leurs villes, en Samarie aussi » (B)[15]. Mais la construction du verset laisse entendre que la proposition B joue un rôle « distributif » à l'égard de celle qui la précède. A décrit l'attitude type adoptée par les peuples étrangers dans une ville donnée : ils réemploient le temple préexistant, édifié par les Samaritains ; B précise qu'ils agissent ainsi dans chacune de leurs villes. Ceci présuppose que les temples en question, partout dans la Samarie, avaient été bâtis par les Samaritains[16]. Il n'est pas question d'un temple unique mais d'une multitude de sanctuaires. D'où, peut-être, le pluriel utilisé par la Septante (et la Vulgate) en 2 *R* 17.29, qui serait un effet de traduction et non une variante exégétique.

(2) Même s'il fallait compter avec une allusion en l'un ou l'autre passage, la datation paraît fragile. Celle proposée dans le livre de A. Schenker sur l'histoire de Salomon repose premièrement sur l'hypothèse d'une révision englobant à la fois le *Deutéronome* et les *Rois*, ce qui est possible mais non prouvé. En second lieu, elle suppose une datation de la leçon massorétique en *Dt* 27.4 fondée sur l'absence de cette dernière dans l'ancienne Septante. Or, ce dernier constat établit que la leçon « Garizim » a survécu jusqu'au milieu du IIIe s. environ, mais n'exclut pas que la leçon

14. Je ne rentre pas ici dans le débat sur le terme adéquat (Samaritain, Samarien).

15. *Ibid.*, p. 117.

16. Je dois cette remarque à J. Joosten (communication orale), que je remercie également pour avoir relu une version de cet article et fourni d'utiles remarques. Notons aussi que 1 *R* 13.32 évoquait « toutes les maisons des hauts lieux qui sont dans les villes de Samarie ».

concurrente « Ebal » ait pu exister avant, dans d'autres manuscrits. Dans un ouvrage ultérieur, A. Schenker se fonde sur l'idée que la polémique anti-samaritaine a commencé dans le dernier tiers du IIe s.[17] Or, s'il existe des arguments sérieux en faveur de cette dernière hypothèse, des éléments d'antagonisme plus anciens ne peuvent, à mon sens, être exclus. Les indices de relations « détendues » relevés par des auteurs comme G.N. Knoppers[18] ne signifient pas que tout était rose sur tous les plans. La situation internationale contemporaine ne manque pas d'exemples de pays qui coopèrent sur certains points, signent des accords, mais entre lesquels demeurent des tensions. Ainsi M. Kartveit estime possible d'en déceler une trace dans des additions à 2 *R* 17 dont il estime qu'ils pourraient dater de l'époque perse[19]. De plus, C. Nihan a observé qu'un verset des *Rois* (1 *R* 8.16) qui se retrouve dans les *Chroniques* (2 *Ch* 6.6) présuppose la leçon massorétique de *Dt* 27.4 ; or les *Chroniques* sont généralement datées de la fin du IVe ou du IIIe s[20].

(3) Enfin, même en admettant la présence de leçons anti-samaritaines datant du IIe s., l'identification de variantes en quelques versets ne suffit à dater l'édition entière du TM que dans le cadre d'un modèle où l'ensemble des leçons qui constituent le propre de cette édition sont solidaires de ces versets, ce qui n'est assurément pas le cas (la plupart n'ont rien à voir avec une polémique anti-samaritaine). Il est tout à fait possible que des retouches ponctuelles, même un petit groupe de retouches, aient eu lieu longtemps après le travail principal de réédition. Comme je l'ai signalé plus haut, M. Kartveit a dernièrement défendu l'hypothèse que la partie de 2 *R* 17 dont sont tirées plusieurs variantes mises en avant par A. Schenker constitue une addition de l'époque perse.

A. Schenker a également relevé d'autres indices, mais ils sont encore plus ténus. Par exemple, il constate qu'en 1 *R* 2.35, Salomon remplace Abiatar par Sadoq comme « premier prêtre » (ἱερέα πρῶτον) selon la LXX, tandis que l'adjectif « premier » est absent du TM. Il aurait été supprimé à une époque où les rois avaient perdu leur prérogative de nomination des grands prêtres, soit après 140 av. J.-C. De mon point de vue, il n'est pas sûr que la leçon de la LXX reflète ici un texte plus ancien que le

17. A. Schenker, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Der hebraïsche Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, OBO 199, Fribourg-Göttingen 2004, p. 186.

18. G.N. Knoppers, *Jews and Samaritans. The Origins and the History of Their Early Relations*, New York 2013.

19. M. Kartveit, « The Date of 2 Reg 17.24-41 », *ZAW* 126, 2014, pp. 31-44.

20. C. Nihan, « Garizim et Ebal dans le Pentateuque. Quelques remarques en marge de la publication d'un nouveau fragment du Deutéronome », *Sem.* 54, 2012, pp. 185-210, spéc. 200.

TM, car l’expression normalement utilisée dans les Règnes pour désigner le grand-prêtre est ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל en hébreu) (2 *R* 12.10 ; 22.4, 8 ; 23.4). La formule de la LXX en 1 *R* 2.35 reflète plutôt le substrat כֹּהֵן הָרֹאשׁ attesté une seule fois en hébreu en *Rois* (2 *R* 25.18), dans une section qui présente des traits linguistiques plus tardifs que le reste du livre. Or, N. Mizrahi a défendu en détail l’idée que כֹּהֵן הָרֹאשׁ est une expression plus récente que כֹּהֵן הָרֹאשׁ[21]. Il existe ainsi des raisons de penser que l’adjectif en 1 *R* 2.35 LXX pourrait être une glose explicative tardive. Au surplus, on ne voit pas pourquoi un scribe-rédacteur vivant à une époque où une pratique, même chère à son cœur, a disparu, aurait nécessairement ressenti le besoin de la gommer dans un récit portant sur une époque nettement plus ancienne. Quoi qu’il en soit, comme A. Schenker le reconnaît lui-même, l’indice est ténu[22] et, ici encore, il s’agit d’une variante ponctuelle qui ne permettrait pas de dater une édition entière.

En un mot, il me semble que l’hypothèque d’une origine du TM à l’époque hasmonéenne doit être levée, ce qui ouvre la porte à d’autres datations et nous permet en particulier de reconsidérer la possibilité d’une datation à l’époque perse.

2. L’époque de rédaction des *Chroniques* comme *terminus ad quem* pour le TM des *Rois* ?

A. Schenker en est conscient, son hypothèse conduit à estimer que le Chroniste n’a pas utilisé le TM des Rois : « Nach der hier vertretenen These ist die Annahme unvermeidbar, dass der Chronist eine Textform der Königsbücher voraussetzt, die näher bei der in der ursprünglichen LXX implizierten hebräischen Textbasis liegt; jedenfalls hat er nicht die protomassoretische Neuausgabe benützen könnnen[23]. » Sans adopter la théorie de A. Schenker, J. Trebolle Barrera écrit que « the author(s) of Chronicles knew a text of Samuel-Kings similar to that attested by 4QSama (4Q51), the O[ld] G[reek] and its proto-Lucianic recension, the O[ld] L[atin] and the Greek of Josephus »[24].

Il me semble que cette conclusion doit être modifiée. Les affinités textuelles entre les *Chroniques* et les traditions autres que le TM ont

21. N. Mizrahi, « The History and Linguistic Background of Two Hebrew Titles for the High Priest », *JBL* 130, 2011, pp. 687-705.

22. Schenker, *op. cit.* (n. 11), pp. 146-147.

23. *Ibid.*, p. 188.

24. J. Trebolle, « Qumran Fragments of the Books of Kings », in Halpern – Lemaire éds, *op. cit.* (n. 5), p. 36 ; *id.*, *loc. cit.* (n. 10), p. 492. Il est suivi, par exemple, par Person, *op. cit.* (n. 10), p. 127.

principalement été discernées en 1 *Chroniques*, qui a ses parallèles en 1-2 *Samuel*. En ce qui concerne 2 *Chroniques*, P.S.F. Van Keulen a noté qu'on y décèle peu de cas où ce livre s'accorde avec 3 Règnes contre les *Rois*, du moins dans l'histoire de Salomon (3 Rg 2-11). Il relève seulement quelques accords isolés, en particulier la présence d'un verset supplémentaire en 1 *R* 10.26a sur l'étendue de la domination de Salomon. Il pourrait s'agir d'une assimilation secondaire isolée[25]. Dans une enquête plus ancienne mais importante, S. McKenzie a comparé les témoins de *Samuel-Rois* et les *Chroniques* péricope par péricope en prêtant attention aux variantes quantitatives comme qualitatives, concluant qu'une approche différenciée s'impose. La *Vorlage* de 2 *Ch* est « proto-rabbinique », autrement dit correspond au proto-TM des *Rois*, tandis qu'en 1 *Chroniques* il s'agit d'un texte plus proche d'une tradition textuelle à laquelle appartient 4QSam[a][26].

Il me semble que l'on parvient à la même conclusion que S. McKenzie si l'on s'intéresse à l'ordre des péricopes. De fait, en 1 *R* 3-11, les divergences les plus impressionnantes entre TM et LXX relèvent de transpositions de versets ou de passages entiers, en particulier aux chapitres 5 et 7-10. Or, à chaque fois ou presque que les *Rois* diffèrent des Règnes dans la séquence des passages et qu'il est possible de comparer avec les *Chroniques*, ces dernières s'accordent avec les *Rois* contre les Règnes. Prenons quelques exemples frappants aux chapitres 8 et 9.

En 1 *R* 8, la principale différence porte sur la place du fameux petit « poème » de Salomon[27] ; il se trouve aux vv. 12-13 dans le TM, juste après la cérémonie de déplacement de l'alliance, mais nettement plus loin dans la LXX, au v. 53a, après la grande prière de Salomon. Or, en 2 *Chroniques*, le poème intervient exactement au même moment que dans les *Rois* (2 *Ch* 6.1). En 1 *R* 9, on constate sans surprise des traits propres au Chroniste, comme un « plus » sur l'institution de prêtres, lévites et portiers (2 *Ch* 8.14-15), mais on observe surtout que la séquence des notices du

25. Van Keulen, *op. cit.* (n. 3), pp. 238-264, spéc 250-261. Z. Talshir est prête à envisager que le Chroniste ait connu deux versions de ce passage (« The Reign of Solomon in the Making. Pseudo-Connections between 3 Kingdoms and Chronicles », *VT* 50, 2000, p. 245), mais c'est une hypothèse plus lourde que celle d'une assimilation secondaire.

26. S.L. Mckenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, HSS 33, Atlanta 1984, pp. 113, 155. Voir aussi *id.*, « 1 Kings 8. A Sample Study », *BIOSCS* 19, 1986, pp. 15-34.

27. Sur les difficultés que pose ce bref passage, on peut lire par exemple J. Pakkala, « Yahweh, The Sun-god, Wants a New Temple. Theological corrections in 1 Kgs 8:12-13/3Reg 8:53a », in K. De Troyer, T. M. Law et M. Liljeström éds, *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology 72, Leuven-Paris-Walpole 2014, pp. 377-390.

TM est identique à celle de 1 *R* 9, en contraste manifeste à celle de la LXX, comme le montre le tableau suivant (les caractères gras marquent la présence de « plus », les italiques signalent une notice se trouvant à deux endroits différents). En particulier, contrairement à *Rois* et *Chroniques*, il faut attendre le chapitre suivant pour lire la notice c) sur la corvée dans les Règnes (10.22a), après le récit sur la reine de Saba et l'inventaire des richesses de Salomon.

1 *R* 9 (TM)	2 *Ch* 7.11-8.18	1 *R* 9 (LXX)
a) Apparition du Seigneur (1-9)	a) Apparition du Seigneur (7.11-22)	a) 1-9 Apparition du Seigneur *e) Déménagement de la fille du pharaon (9a)*
b) Hiram, villes de Kaboul (10-14)	b) Villes de Hiram (8.1-2)	b) villes de Hiram (10-14)
c) Travaux dans diverses villes (15-19)	**c) Travaux dans diverses villes (8.3-6)**	
d) Corvée (20-23)	**d) Corvée (8.7-10)**	
e) *Déménagement de la fille du pharaon (24)*	*e) Déménagement de la fille du pharaon (8.11)*	
f) Offrande trisannuelle de Salomon (25)	**f) Offrande trisannuelle de Salomon et institution de prêtres, lévites et portiers (8.12-16)**	
g) Flotte à Etsion-Guéber, or d'Ophir donné par Hiram (26-28)	g) Flotte à Etsion-Guéber, or d'Ophir donné par Hiram (8.17-18)	g) Flotte à Etsion-Guéber, or d'Ophir donné par Hiram (26-28)

De tels exemples pourraient être multipliés et étendus à chaque fois ou presque que *Rois* et Règnes s'opposent dans l'ordre des passages en 1 *R* 3-11, et que le Chroniste présente un parallèle. Il faut donc conclure que le Chroniste a connu l'histoire de Salomon dans une forme très proche du TM des *Rois*, et que plusieurs des caractéristiques propres à l'édition massorétique étaient déjà apparues avant la composition de 2 *Chroniques*. Or, la plupart des commentateurs s'accordent à dater les *Chroniques* du IVe s.[28], de la première moitié[29], du milieu[30] ou de la seconde moitié[31] de

28. S. De Vries, *1 and 2 Chronicles*, FOTL XI, Grand Rapids 1989, pp. 16-17 ; P.R. Ackroyd, *The Chronicler in his Age*, JSOTSup 101, Sheffield 1991, p. 9.
29. R.W. Klein, *1 Chronicles*, Hermeneia, Minneapolis 2006, p. 16. J.M. Myers envisage une date vers 400 av. J.-C. (*1 Chronicles*, AB, New York 1965, p. LXXXIX).
30. H.G.M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, Grand Rapids-London 1982, p. 16.
31. S. Japhet, *I & II Chronicles*, OTL, Louisville 1993, p. 28.

ce siècle. P. Abadie a récemment souligné l'absence de raison suffisante pour descendre au IIIe s.[32] comme l'envisagent certains[33]. Même une date au tout début de l'époque hellénistique conduirait à rendre probable une datation des *Rois* à l'époque perse (au plus tard), un laps de temps paraissant nécessaire pour que cette forme du livre acquière une autorité suffisante. C'est encore plus clair si l'on envisage une composition des *Chroniques* en plusieurs rédactions étalées au cours de la période perse et jusqu'au tout début de l'époque hellénistique[34], et si l'on considère que l'histoire de Salomon faisait partie de la première de ces phases. En un mot, on est fondé à penser que l'édition TM des *Rois* existait déjà à l'époque perse. Dans l'exacte mesure où cette édition participe d'une diversification du texte des *Rois*, il témoigne de l'ancienneté de celle-ci.

3. Les affinités entre *Rois* (TM) et *Chroniques*, entre héritage et « reflux »

Du constat que nous venons de faire, il ne s'ensuit pas que chaque élément des *Chroniques* reflétant un trait propre au TM des *Rois* (par comparaison à la LXX) s'explique nécessairement par une dépendance littéraire des premières à l'égard du second. Des assimilations ont avoir lieu dans le texte des *Rois* à partir de celui des *Chroniques*, sortes de « reflux » dans le mouvement d'évolution textuelle. J. Joosten en a récemment fourni un exemple possible : selon lui, 1 *R* 8.28-29 proviendrait de 2 *Ch* 22.5-6[35], les traits linguistiques tardifs qu'on y trouve s'expliquant mieux s'ils émanent du Chroniste. Dans d'autres cas, il est nettement plus difficile de trancher entre les deux scénarios (héritage par le Chroniste ou « reflux » dans le TM). Or, chacune des deux situations se révèle intéressante pour notre propos. Si une différence textuelle significative du TM des *Rois* par rapport à la LXX se retrouve dans les *Chroniques* parce que ces dernières ont en hérité, cela vient s'ajouter aux éléments démontrant que l'édition

32. P. Abadie, « Réflexions sur le Chroniste », in E. Nodet, C. Nihan et P. Abadie, *Samaritains, Juifs, Temples*, CahRB 74, Pendé 2010, pp. 105-113.

33. G.N. Knoppers, *1 Chronicles 1-9*, AB, New York 2003, pp. 101-117, spéc. 116. A. Schenker lui-même hésite entre le IVe et le IIIe s. (*Une bible archétype ? Les parallèles de Samuel-Rois et des Chroniques*, L'écriture de la Bible 3, Paris 2013, p. 20).

34. R. Braun, *1 Chronicles*, WBC 14, Waco 1986, p. xxix (il évoque plusieurs éditions de 515 environ à 350-300).

35. J. Joosten, « Textual History and Linguistic Developments. The Doublet in 2 Kgs 8.28-29 // 9.15-16 in Light of 2 Chr 22.5-6 », in A. Piquer Otero et P. A. Torijano Morales éds, *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera*, SJSJ 158, Leiden-Boston 2012, pp. 133-145.

TM des *Rois* existait déjà vers le IVe s. S'il s'agit plutôt d'un « reflux », alors il y a là une autre manière dont la période achéménide a influencé l'histoire textuelle des *Rois*, si l'on veut bien admettre que les *Chroniques* ont été écrites alors. Cela est vrai même si l'assimilation a eu lieu plus tard, durant l'époque hellénistique, dans la mesure où il demeure que le texte pourvoyeur de variantes émane de l'époque perse, telle une réserve où des scribes pouvaient puiser. Dans ce qui suit, je présenterai deux cas qui illustrent ce genre d'affinités textuelles entre *Rois* et *Chroniques*, puis j'émettrai une hypothèse pour expliquer le phénomène des reflux.

La cérémonie de transfert de l'arche (1 R *8)*

1 *R* 8 TM	1 *R* 8 LXX^{B} (variantes de LXX^{L} entre parenthèses)
« 1	**« 1 Et il arriva que, lorsqu'il eut achevé de construire la maison de Seigneur et sa propre maison, après 20 ans,**
Alors Salomon assembla les anciens d'Israël	alors le roi Salomon convoqua en assemblée **tous** les anciens d'Israël
et tous les chefs des tribus, princes des pères des fils d'Israël, auprès du roi Salomon,	
à Jérusalem, pour faire monter l'arche de l'alliance de Yhwh depuis la cité de David (c'est Sion).	à ***Sion***, pour apporter l'arche de l'alliance de Seigneur depuis la cité de David (c'est Sion),
2 Et tous les hommes d'Israël se rassemblèrent auprès du roi Salomon	2
au mois d'Etanim	au mois d'Athanin.
en une fête (c'est le septième mois).	3
3 Et tous les anciens d'Israël vinrent,	
et les prêtres soulevèrent l'arche.	Et les prêtres soulevèrent l'arche
4 Et ils firent monter l'arche du Seigneur	4
et la tente de rencontre et tous les vases saints qui étaient dans la tente,	et la tente du témoignage et les objets saints qui étaient dans la tente **du témoignage**
et les prêtres et les lévites les firent monter.	
5 Et le roi Salomon, et toute **la communauté** d'Israël, **regroupés auprès de lui, avec lui,**	5 Et le roi et tout Israël [L : le peuple]
devant l'arche, sacrifiaient du petit et du grand bétail, qui ne se peuvent compter **et qu'on ne dénombre pas, du fait de la multitude.**	devant l'arche sacrifiant des brebis et des boeufs innombrables.
6 Et les prêtres apportèrent l'arche **de l'alliance du Seigneur** vers son lieu, le Debir de la maison, le Saint des Saints, sous les ailes des chérubins ».	6 Et les prêtres ***apportent*** l'arche [L + de l'alliance de Seigneur] dans son lieu, dans le Dabir de la maison, dans le Saint des Saints, sous les ailes des chérubins ».

Comme le montre le tableau ci-dessus, le récit du transfert de l'arche au temple comporte dans le TM de nombreux « plus ». Certains « plus » du TM n'ont pas grand intérêt ici, par exemple la fin du v. 5 semble relever d'une *conflatio*, et au v. 6 la précision « arche de l'alliance du Seigneur » est clairement une expansion scribale. Je laisse aussi de côté l'indication chronologique propre à la LXX au v. 1, car sa présence ici paraît corrélée à un autre problème, celui de la place relative des récits de construction du palais de Salomon et du temple, et ne relève pas à mon avis du même travail rédactionnel que celui lié au « plus » du TM. De manière remarquable, ces derniers apparaissent en grande partie dans le récit parallèle des *Chroniques* (2 *Ch* 5.1-7). Il est certes possible que le Chroniste les ait hérités des *Rois*, mais l'hypothèse inverse, défendue par J. Trebolle[36], peut également s'appuyer sur de bons arguments. D'une part, la présence des lévites au v. 5 correspond à une préoccupation majeure du Chroniste ; par contraste, il s'agit de leur seule apparition dans la totalité des livres des *Rois*. Une révision du texte des *Rois* permettant de valoriser ces personnages trouverait une certaine forme de parallèle dans l'ajout de *Jr* 33,14-26 que l'on trouve dans l'« édition longue » de *Jérémie* : ce passage introduit l'idée d'une alliance « éternelle » pour les lévites, et M. Sjöberg propose de le dater de l'époque perse[37]. D'autre part, l'effet narratif principal de ces « plus » consiste à présenter Salomon comme un leader qui parvient à rassembler la totalité des responsables du peuple auprès de lui et auquel ils obéissent. Il y a peut-être là une inflexion par rapport à la manière plus sombre dont Salomon est caractérisé dans le reste des récits de 1 *R* 9 le concernant, ce qui suggère qu'il s'agit d'un phénomène secondaire.

Cette valorisation de Salomon pourrait être solidaire de celle que nous avons déjà discernée en 1 *R* 4.20-5.6 ; or il s'agissait d'une réécriture datant vraisemblablement de la période perse. Le cas échéant, on aurait en 1 *R* 8 un cas de « reflux » datant lui-même de l'époque achéménide[38]. Cela demeure évidemment spéculatif. En dernière analyse, il n'est pas certes possible de prouver au-delà de tout doute possible que le phénomène textuel observé ici ne provient pas d'un enrichissement du TM en amont des *Chroniques*, mais l'hypothèse d'un « reflux » mérite d'être prise au sérieux.

36. Trebolle, *loc. cit.* (n. 10), p. 493.

37. M. Sjöberg, « Inner-Biblical Interpretation in the Redaction of Jeremiah 33,14-26 », in R.J. Bautch et G.N. Knoppers éds, *Covenant in the Persian Period. From Genesis to Chronicles*, Eisenbrauns, Winona Lake 2015, pp. 175-193, spéc. 190.

38. P.S.F. Van Keulen refuse l'idée que les « plus » soient dus à une réécriture du côté du TM (*op. cit.* [n. 3], pp. 150-163), mais son analyse me semble insuffisante sur ce point.

L'assemblée de Sichem (1 R *12)*

1 *Rois* 12	2 *Chroniques* 10.1-11.12	3 Règnes 12 (LXX^{B})
Roboam se rend à Sichem pour être investi de la royauté (12.1)	Roboam se rend à Sichem pour être investi de la royauté (10.1)	Roboam se rend à Sichem pour être investi de la royauté (12.1)
Jéroboam apprend cela en Égypte, il revient (12.2)	**Jéroboam apprend cela en Égypte, il revient (10.2)**	
On fait venir Jéroboam, lui et l'assemblée se plaignent de la corvée (12.3-5)	**On fait venir Jéroboam, lui** et l'assemblée se plaignent de la corvée (10.3-5)	Le peuple se plaint de la corvée (12.3)
Roboam consulte (12.6-11)	Roboam consulte (10.6-11)	Roboam consulte (12.4-11)
Jéroboam et le peuple se présentent, réponse de Roboam, analepse de la prophétie d'Ahija (12.12-15)	**Jéroboam** et le peuple se présentent, réponse de Roboam, analepse de la prophétie d'Ahija (10.12-15)	Le peuple se présente, réponse de Roboam, analepse de la prophétie d'Ahija (12.12-15)
Le peuple du nord fait sécession (12.16)	Le peuple du nord fait sécession (10.16)	Le peuple du nord fait sécession (12.16)
« Quant aux Israélites qui habitaient les villes de Juda, Roboam régna sur eux » (12.17)	**« Quant aux Israélites qui habitaient les villes de Juda, Roboam régna sur eux » (10.17)**	
Le peuple tue l'intendant des corvées (12.18-19)	Le peuple tue l'intendant des corvées (10.18-19)	Le peuple tue l'intendant des corvées (12.18-19)
Jéroboam est investi de la royauté ; seule la tribu de Juda suit la maison de David (12.20)		**Jéroboam est investi de la royauté ; seules les tribus de Juda et de Benjamin suivent la maison de David (12.20)**
Roboam réunit la maison de Juda et tribu de Benjamin ; il a failli faire la guerre aux tribus du nord (12.21-24)	Roboam réunit la maison de Juda et de Benjamin ; il a failli faire la guerre aux tribus du nord (11.1-4)	Roboam réunit Juda et Benjamin ; il a failli faire la guerre aux tribus du nord (12.21-24)
	Roboam bâtit des villes fortes (11.5-12)	
		2e récit du schisme (« histoire alternative »)

Le tableau qui précède rend manifeste une série de points communs entre 1 *R* 12 et 2 *Ch* 10.1-11.12 qui sont autant de différences par rapport à 3 Rg 12 : quelques « plus » allant d'un mot à une phrase, et l'absence du second récit du schisme qu'on lit dans l'« histoire alternative ». Certes, on pourrait toujours arguer que le Chroniste a omis ce dernier récit alors qu'il se trouvait peut-être dans sa *Vorlage* : toute hypothèse sur ce point demeure invérifiable. Mais il n'en est pas de même des « plus » communs à 1 *R* 12 et 2 *Ch* 10. Leur impact narratif majeur consiste en ce que Jéroboam a participé aux deux assemblées de Sichem (vv. 3 et 12), ce

qui n'est pas indiqué dans le texte parallèle de la Septante. De manière remarquable, le rôle joué par Jéroboam à Sichem est mentionné dans l'histoire alternative en un verset supplémentaire (3 Règ 12.24o) mais non dans le verset parallèle à 1 *R* 12.3, où seul le « peuple » interpelle Roboam, comme dans le texte principal de la LXX. Quand à 1 *R* 12.12, l'autre verset évoquant la présence de Jéroboam à Sichem, il n'a pas d'équivalent dans l'histoire alternative, laquelle se contente de résumer 1 *R* 12.12-15 en une phrase (3 Rg 12.24s). En outre, dans la LXX, l'équivalent du v. 2 TM se trouve en amont du récit, à la fin du chapitre 11 (après le v. 43), et elle y revêt une forme un peu différente puisqu'il y est fourni une précision absente du TM et de *Chr* : Jéroboam se rend « à sa ville dans le pays de Sarira ».

Dans le TM et *Chroniques*, la place comme la forme du v. 2 nouent un lien étroit entre le retour de Jéroboam et son implication dans la sécession de Sichem. La différence n'est pas anodine : le « plus » de 12.3 TM suppose que le peuple est au courant du retour de Jéroboam dès avant l'assemblée de Sichem, alors que 12.20 suggère que les Israélites en prennent connaissance seulement plus tard (« lorsque tout Israël apprit que Jéroboam était revenu, il le fit chercher »). Ce problème ne se pose pas dans la LXX[39]. Certes, D.W. Gooding a défendu la cohérence interne du TM[40] et envisagé la possibilité qu'un scribe, percevant une tension ou une contradiction, ait cherché à la faire disparaître en effaçant les traces de la présence de Jéroboam dans le récit précédent ; cela expliquerait

39. Le problème a été relevé par plusieurs commentateurs qui jugent les vv. 2-3a intrusifs (e.g. J.A. Montgomery et H.S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*, ICC, Edinburgh 1951, p. 248 ; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25*, ATD 11.2, Göttingen 1984, p. 150). Z. Talshir (*op. cit.* [n. 3], p. 227) et B.D. Thomas (*op. cit.* [n. 8], p. 312) estiment également que le rôle joué par Jéroboam dans le TM crée une contradiction avec les versets où le peuple seul (apparemment) discute avec Roboam (vv. 5-7, 9, 10, 13, 16).

40. D.W. Gooding, « The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power », *VT* 17, 1967, pp. 180-181. Il observe que le début du v. 3 n'indique pas explicitement qui a appelé Jéroboam et qu'il pourrait s'être agi d'un supporter plutôt que du peuple. De plus, le v. 20 évoquerait selon lui une autre réunion, ultérieure. De mon point de vue, cette dernière explication n'évacue pas la difficulté due au fait que les Israélites paraissent apprendre seulement au v. 20 le retour de Jéroboam. Si l'on cherche une cohérence au TM, il me paraît plus plausible de considérer que 12.20 ne constitue pas la continuation du récit précédent mais une notice indépendante à l'origine (M. Cogan, *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 1O, New York 2001, p. 353), laquelle fonctionnerait comme une manière alternative d'évoquer le retour de Jéroboam et ses suites, de manière plus succincte, en passant directement de la nouvelle de son retour à son intronisation. Toutefois, même en admettant que l'on puisse réconcilier les v. 3 et 20, le texte ne paraît pas fluide et il se pourrait que le vv. 3 soit une insertion maladroite, comme nous le signalons dans la suite de l'article.

leur absence en grec[41]. Mais précisément, cela montre que la différence entre la forme du texte des Rois et Chroniques d'une part, Règnes de l'autre, est significative.

Comment expliquer cet accord entre *Rois* et *Chroniques* ? Le scénario le plus simple voudrait que le TM ait subi des retouches dont la LXX a été épargnée[42], ou qu'elle a supprimées, tandis que le Chroniste en aurait hérité dans sa *Vorlage*. Mais il est également possible de défendre de la thèse d'un « reflux », déjà soutenue par J.A. Montgomery et H.S. Gehman à propos de 12.2-3a[43], quoique tous leurs arguments ne soient pas convaincants. Ils observent que le vocable קָהָל, utilisé pour désigner l'assemblée en 12.3, est commun chez le Chroniste ; par contraste, 12.20 emploie עֵדָה. Toutefois, il n'est pas sûr que cette remarque soit décisive, car קָהָל apparaît plusieurs fois en 1 R 8 (vv. 14, 22, 55, 65), tandis qu'il existe une seule autre occurrence de עֵדָה dans le même livre (en 8.5). Par ailleurs, J.A. Montgomery et H.S. Gehman notent que 12.2-3a sont superflus dans les *Rois* mais nécessaires au récit du Chroniste parce que celui-ci n'avait pas évoqué Jéroboam jusque-là (il en reparlera plus loin)[44]. D.W. Gooding répond que 12.2-3a jouent un rôle dans le TM : eux seuls réaliseraient l'annonce faite en 11.27 d'un récit sur une insurrection (« lever la main »[45]) de Jéroboam contre le roi, dans la mesure où ils suggèrent que Jéroboam fut l'instigateur du schisme[46]. La plupart des commentateurs estime plutôt que le texte comporte tout simplement une lacune à cet égard[47]. Une autre manière de comprendre encore serait de lire en 11.27 : « voici la raison pour laquelle il leva la main contre le roi », autrement dit « voici cause de sa révolte contre le roi »[48], en donnant à l'expression וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר la même fonction qu'en *Jos* 5.4. Dans ce cas, le narrateur annoncerait surtout les raisons de la rébellion sans promettre de donner les détails de celle-ci, et le simple fait de se laisser couronner (12.20) pourrait, de fait, constituer une forme de révolte contre le pouvoir en place.

41. Gooding, *ibid.*, p. 180.
42. Ainsi Talshir, *op. cit.* (n. 3), p. 228.
43. Montgomery – Gehman, *op. cit.* (n. 39), p. 248.
44. *Ibid.*, p. 248.
45. Cette expression ne se retrouve pas ailleurs, mais possède un équivalent sémantique : נָשָׂא יָד (2 *S* 18.28 ; 20.21).
46. Gooding, *loc. cit.* (n. 40), p. 183.
47. E.g. Cogan, *1 Kings*, *op. cit.* (n. 39), p. 338.
48. Cf. les versions King James, RSV, JPS et M.A. Sweeney (*I & II Kings. A Commentary*, OTL, Louisville 2007, pp. 157, 159). Plusieurs versions Segond et la TOB ont : « voici à quelle occasion… ».

Il me semble en tous les cas possible d'avancer un troisième argument. En effet, la tension narrative relevée plus haut n'existe pas du tout dans les *Chroniques*, puisque 12.20 n'y a aucun d'équivalent. Il est donc plus facile d'imaginer que les « plus » en question ont été originellement ajoutés dans le cadre du récit des *Chroniques*, où ils ne causent aucune problème, puis importés dans 1 *R* 12 par un scribe qui n'aurait pas eu conscience d'y introduire une tension avec 12.20, que de penser qu'ils ont été insérés d'abord en 1 *R* 12[49]. En effet, même en admettant la possibilité que 12.3 et 12.20 ne soient pas contradictoires à strictement parler, il reste que leur présence commune crée une tension. Ce second exemple d'affinité entre *Rois* et *Chroniques* montre la difficulté qu'il peut y avoir à reconstituer l'histoire textuelle, puisque les deux scénarios envisageables (héritage ou « reflux ») sont possibles.

Une réflexion

Le phénomène de « reflux » que nous venons d'évoquer soulève deux questions. D'une part, pourquoi n'est-il pas systématique ? Pourquoi avoir intégré des éléments des *Chroniques* en tel verset et non en tel autre ? D'autre part, les similitudes relevées plus haut dans cet article entre TM des *Rois* et 2 *Chroniques* dans l'ordre de certaines péricopes pourraient-elles s'expliquer par une forme de « reflux » ?

Cette seconde question appelle selon moi une réponse négative : il paraît déraisonnable de penser que le livre des *Rois* a été révisé à la lumière des *Chroniques* au point de bouleverser la séquence des passages. Un rédacteur qui aurait voulu procéder ainsi tout en s'arrêtant à ce type de changement, autrement dit sans rabattre sur les *Rois* bien d'autres particularités du Chroniste, paraîtrait incohérent. En fait, émettre une telle hypothèse reviendrait, à mon sens, à se méprendre sur la nature du phénomène de « reflux », ses modalités et ses limites. En effet, il me semble qu'une remarque importante de É. Nodet sur les *Antiquités juives* (livres VIII et IX) aide à imaginer ce qui a pu se passer et qu'à cette lumière, le phénomène de « reflux » tient de retouches sporadiques et non d'une véritable entreprise de rédaction – ce qui permettra aussi de répondre à la première question

49. Gooding, *loc. cit.* (n. 40), p. 182, objecte à la thèse d'un reflux que ce dernier aurait alors également touché la LXX, puisque l'histoire alternative affirme aussi la présence de Jéroboam à Sichem, comme nous l'avons déjà noté. Mais tout dépend du statut de l'histoire alternative dans la LXX ; il paraît prudent de la distinguer du texte principal de la LXX qui, lui, a indubitablement échappé au possible reflux.

posée plus haut. É. Nodet constate que « lorsque la source principale de Josèphe est 2 Chroniques, il omet des détails ou même des sections propres aux parallèles de 1-2 Rois, et l'on voit que c'est réciproque. Cela paraît indiquer qu'il suivait deux sources physiquement distinctes, et passait de l'une à l'autre "en bloc" »[50]. Pourtant, quand Josèphe suit les *Rois*, on rencontre ici et là des éléments qui ne se trouvent que dans les *Chroniques* (et vice versa). Selon É. Nodet, « La disproportion entre les passages omis et les détails retenus invite à conclure que Josèphe les lisait dans son exemplaire de 1 Rois, soit sous forme de gloses, soit plus simplement dans le texte »[51]. Cette observation ne me conduit pas à accepter l'ensemble de la reconstitution de l'histoire textuelle qu'il propose ensuite, mais elle me semble accréditer l'idée qu'il a existé des copies des *Rois* intégrant ici et là des détails propres aux *Chroniques*, par assimilation, que celle-ci se soit faite directement dans le texte ou, dans un premier temps, par des gloses dans la marge ou entre les lignes du texte. Il est important de préciser que Josèphe a utilisé un texte hébreu de 1-2 *Rois*, selon É. Nodet[52]. Selon cette explication, le phénomène de « reflux » relève d'alignements limités, effectués au fil du texte, et non d'une révision systématique qui aurait pu conduire à modifier la séquence des péricopes.

Nous ne sommes pas en mesure de dater précisément l'époque où de tels reflux sont apparus dans des manuscrits des *Rois* ; le témoignage de Josèphe indique seulement une fourchette large allant de l'époque de rédaction des *Chroniques*, au IVe s., au Ier s. de notre ère. Il existe toutefois un indice ténu supplémentaire : un fragment de 4QKgs (4Q54) contient en 1 *R* 8.16 une clause qui n'apparaît que dans dans une partie des manuscrits de la Septante, dont le Vaticanus, et en 2 *Ch* 6.5 ; elle a pu chuter par *homoioteleuton* dans le TM. S'il s'agit d'un reflux des *Chroniques* sur les *Rois*, alors il est apparu avant que 4QKgs ne soit écrit, soit avant le milieu du Ier s. av. J.-C.[53] Bien entendu, il est tout à fait concevable que ce phénomène d'alignement très partiel sur les *Chroniques* ait débuté bien plus tôt, dès l'époque perse, et se soit échelonné sur des siècles. Quoi qu'il en soit, il témoigne d'une manière supplémentaire dont la période achéménide a influencé l'évolution textuelle des livres des *Rois*.

50. F. Josèphe, *Les Antiquités juives*, vol. 4 : *Livres VIII et IX. Etablissement du texte, traduction et notes par Étienne Nodet*, Paris 2005, p. XL.
51. *Ibid.*, p. XLI.
52. É. Nodet, « The Text of 1-2 Kings Used by Josephus », in Halpern – Lemaire éds, *op. cit.* (n. 5), pp. 41-66.
53. Voir Trebolle, *loc. cit.* (n. 24), pp. 19-22.

4. Un archétype de 1 *Rois*, la *Vorlage* de 3 Règnes et 2 *Chroniques* au IVe s. ?

Selon une seconde hypothèse émise par A. Schenker, particulièrement intéressante pour le présent propos, il a existé au IVe s. av. J.-C. (ou même peut-être au Ve s.) un manuscrit archétype, ancêtre commun dont dérivent la *Vorlage* de la LXX, le TM et les *Chroniques*. Cela a pour effet de repousser la diversification textuelle entourant les livres des *Rois* après cette époque où existait encore un tronc commun. Si l'on combine cette considération avec le résultat des remarques précédentes, il faudrait conclure notamment que l'édition TM des *Rois* date approximativement du IVe s.

Pour démontrer son hypothèse, A. Schenker met en évidence quelques erreurs partagées par *Samuel* ou *Rois* d'une part, *Chroniques* de l'autre ainsi que les Règnes. Le raisonnement sous-jacent est le suivant : « une faute textuelle qui apparaît dans deux manuscrits ou œuvres littéraires différents suppose un manuscrit archétype dont dépendent les deux œuvres ou manuscrits, une même faute textuelle pouvant difficilement se reproduire spontanément au même endroit une deuxième fois »[54]. En dépit de l'admirable sagacité dont témoigne la démonstration de A. Schenker, je crois devoir conclure qu'elle comporte des failles. Tout d'abord, le traitement proposé des variantes n'est pas toujours convaincant. Prenons un exemple. En 1 *R* 15.15, on lit dans le TM :

1 *R* 15.15 TM, *ketiv*	וַיָּבֵא אֶת־קָדְשֵׁי אָבִיו וְקָדְשׁוֹ בֵּית יְהוָה כֶּסֶף וְזָהָב וְכֵלִים	Et il (= Asa) apporta les offrandes votives de son père et ses offrandes votives à la maison du Seigneur.
1 *R* 15.15 TM, *qeré*	וַיָּבֵא אֶת־קָדְשֵׁי אָבִיו וְקָדְשֵׁי בֵּית יְהוָה כֶּסֶף וְזָהָב וְכֵלִים	Et il apporta les offrandes votives de son père et les offrandes votives de la maison du Seigneur, de l'argent, de l'or et des vases.
3 Règ 15.15 (LXX^{B})	καὶ εἰσήνεγκεν τοὺς κίονας τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ τοὺς κίονας αὐτοῦ εἰσήνεγκεν εἰς τὸν οἶκον κυρίου ἀργυροῦς καὶ χρυσοῦς καὶ σκεύη	Et il apporta les piliers de son père et ses piliers à la maison de Seigneur, et de l'argent, de l'or et des vases.

54. Schenker, *op. cit.* (n. 33), p. 76.

Le *qeré* de 1 *R* 15.15 se révèle problématique car la destination des offrandes n'est pas indiquée, alors que c'est systématiquement le cas dans ce type de phrase avec le verbe בּוֹא au *hifil*. Le *ketiv* ne comporte pas cette difficulté, non plus que le parallèle des *Chroniques* (2 *Ch* 15.18). Il s'agirait d'une leçon facilitante, dont A. Schenker pense qu'elle a d'abord été introduite par le Chroniste (2 *Ch* 15.18) puis importée en 1 *R* 15.15 par assimilation ; elle se serait aussi propagée dans les Règnes. A. Schenker estime donc que le *qeré* est plus proche de l'archétype, mais puisqu'il s'agit d'une phrase improbable sous la plume d'un rédacteur hébraïsant, il propose de la corriger légèrement en lisant « il vit » (וַיַּרְא) au lieu de « il apporta » (וַיָּבֵא) ; la confusion se serait produite par assimilation avec 1 *R* 7.51. Ainsi, il n'est plus besoin d'une destination dans le texte de départ. Le narrateur indiquerait en 1 *R* 15.15 qu'Asa a « vu » les trésors contenus dans le palais et le temple lors d'une inspection. Il s'en serait souvenu plus tard, prélevant ces richesses pour acheter l'aide du roi Ben-Hadad lors d'un conflit militaire avec Baasha (v. 18).

Cette reconstruction astucieuse prête cependant le flanc à plusieurs critiques. Tout d'abord, elle introduit une conjecture sur un mot pour lequel on ne dispose d'aucune variante (וַיָּבֵא). Ensuite, l'information donnée par le narrateur au v. 15 paraît superflue dans la mesure où le lecteur s'attend de toute manière à ce que le roi ait connaissance des richesses disponibles dans la capitale ; lors d'épisodes similaires où un roi fait appel à un autre contre paiement, une telle information n'est pas fournie (2 *R* 12.19 ; 16.8). La distance entre les vv. 15 et 18 dans le récit ne va d'ailleurs pas dans le sens d'une suggestion faite par le narrateur de la relation que A. Schenker suppose entre eux. De plus, le v. 18 mentionne l'argent et l'or qui « restent » (הַנּוֹתָרִים) dans le palais, ce qui constitue une allusion au fait qu'Asa les en a prélevés – information qu'on trouve au v. 15, sauf si l'on adopte la conjecture de A. Schenker. En outre, si l'on peut comprendre que les offrandes en cours d'acheminement au temple soient désignées comme « sacrées » (קֹדֶשׁ) par anticipation, ou de manière proleptique, il n'en est pas de même de celles qui, selon sa lecture, restent au palais puisque Asa se contente de les voir, sans les apporter au sanctuaire[55]. En fin de compte, le sens originel du verset est sans doute qu'Asa s'est mis en conformité avec un précepte du *Deutéronome* exigeant d'apporter au temple les offrandes votives (*Dt* 12.26), tout comme Salomon l'avait fait avec celles de son propre père dans un verset (1 *R* 7.51) tout à fait semblable à celui

55. Remarque que je dois à J. Joosten (communication orale).

considéré ici. L’état construit du *qeré* résulte à mon sens d’une assimilation à la forme du même mot qu’un copiste avait déjà rencontrée au début du verset (קָדְשֵׁי) ; ce genre d’assimilation mécanique est très fréquent dans les manuscrits des *Rois*.

En deuxième lieu, le raisonnement de A. Schenker ne prend pas suffisamment en compte, à mes yeux, des explications alternatives à celles de l’existence d’un archétype du IV[e] s. Il ne me semble pas possible d’écarter aussi facilement qu’il le fait l’éventualité d’assimilations secondaires entre *Rois* et *Chroniques* ; j’en donnerais des exemples plus bas. De même, il est difficile d’exclure la possibilité qu’une même erreur puisse se produire indépendamment dans deux témoins ; les mêmes causes sont susceptibles de produire les mêmes effets (une répétition de mots qui entraînent un saut du même au même, par exemple), et cela est encore plus facilement envisageable si la variante en question ne tient qu’à l’omission d’une lettre, comme cela est le cas dans plusieurs des indices mis en avant par A. Schenker. Par ailleurs, dans le cas où la leçon supposée de l’archétype relève d’une conjecture, la déviation pourrait être intervenue très tôt dans l’histoire de la transmission du texte et avoir contaminé l’ensemble des témoins, auquel cas la présence de cette erreur en *Rois*, Règnes et *Chroniques* n’a rien de surprenant. Pour prouver l’existence d’un manuscrit archétype à un stade plus avancé de la dispersion des manuscrits, il est nécessaire que les erreurs en question soient caractéristiques des témoins qui les ont en commun, ce qui ne peut être établi que s’il existe d’autres témoins qui en sont exempts.

Ainsi, on lit en 1 *R* 9.8 : « Cette maison sera élevée ; toute personne passant près d’elle sera stupéfaite et épouvantée » (וְהַבַּיִת הַזֶּה יִהְיֶה עֶלְיוֹן כָּל־עֹבֵר עָלָיו יִשֹּׁם וְשָׁרָק). La Septante reflète ce texte, et 2 *Ch* 7.21 s’en inspire en reformulant. D. Barthélemy estime que le mot עֶלְיוֹן est une correction pour עִיִּין (« en ruines », cf. *Mi* 3.12), qui conviendrait bien au contexte ; cette modification aurait d’abord été faite en 2 *Ch* 7.21 puis intégrée à 1 *R* 9.8 par assimilation. A. Schenker pense plutôt que l’erreur s’est propagée en sens inverse. Il a peut-être raison, mais il importe de noter que dans le scénario qu’il retient, la leçon de l’archétype n’est représentée dans aucun manuscrit disponible. Il a donc pu s’agir d’une correction si ancienne qu’elle s’est diffusée partout.

Troisièmement et enfin, il n’est sans doute pas réaliste de parler d’un seul manuscrit contenant l’ensemble de *Samuel-Rois*, comme le fait A. Schenker. Au-delà de la question pratique (un rouleau pouvait-il tout contenir ?), on dispose d’indices possibles du contraire. On sait depuis un article publié par H. Thackeray en 1907 que la Septante des Règnes contient cinq sections

différentes (α = 1 Rg; ββ = 2 Rg 1.1-11.1 ; βγ = 2 Rg 11.2-3 Rg 2.11 ; γγ = 3 Rg 2.12-21.43 ; γδ = 3 Rg 22-4Rg)[56], et D. Barthélemy a établi que deux d'entre elles (ββ et γδ) ont été affectées par la révision kaigé. Cette disparité a toujours frappé les textualistes mais a trouvé peu d'explications. La meilleure hypothèse reste sans doute celle défendue notamment par E. Tov : les traducteurs auraient utilisé plusieurs rouleaux, certains révisés et d'autres non[57]. Le constat, posé par S.L. McKenzie, que 2 Chroniques a utilisé un texte des *Rois* quasiment identique au TM mais que ce n'est pas le cas pour le rapport entre 1 *Chroniques* et *Samuel*, va dans le même sens. En outre, J. Trebolle a apporté des arguments en faveur de l'idée que la frontière entre *Samuel* et *Rois* se trouvait originellement après 1 *R* 2.11, ce qui correspond à ce que l'on observe dans la tradition manuscrite lucianique ; plus précisément, J. Trebolle pense que 1 *S* 11.1-2 *R* 2.11 a pu former un rouleau séparé[58]. Dans ces conditions, établir l'existence d'une erreur commune entre un verset des *Rois* et un verset des *Chroniques* prouverait tout au plus qu'*un* des rouleaux des *Rois* dérive d'un archétype commun avec *Chroniques*.

Pour toutes ces raisons, il ne me semble pas établi que la diversité textuelle est apparue en aval d'un archétype commun à *Rois*, Règnes et *Chroniques* au IVe s. Rien n'empêche de penser qu'elle a pu débuter dès le début de l'époque perse (fin du VIe s.), bien que cela demeure une simple possibilité.

5. Exemples d'additions de l'époque perse reflétées par la critique textuelle

S'il est théoriquement envisageable que la diversification textuelle entourant 1-2 *Rois* soit apparue dès l'époque perse, connaît-on des manifestations concrètes d'un tel phénomène ? Pour des raisons de place, je me contenterais ici de présenter un cas probable. Il s'agit d'un petit réseau d'additions en 1 *R* 4.20-5.6. Le tableau qui suit rend manifestes des « plus » du TM par rapport à la Septante.

56. H. St. J. Thackeray, « The Greek Translators of the Four Books of Kings », *JTS* 8/30, 1907, pp. 262-278.

57. E. Tov, « Three Strange Books of the LXX : 1 Kings, Esther, and Daniel Compared with Similar Rewritten Compositions from Qumran and Elsewhere », in *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran. Collected Essays*, Tübingen 2008, pp. 290-292.

58. Trebolle, *loc. cit.* (n. 10), p. 499. L'idée d'une division entre livres à cet endroit est aussi envisagée par Van Keulen, *op. cit.* (n. 3), p. 61.

1 *R* 4.20-5.6	3 Règnes 4.1-5.14 (LXX^B) [numérotation de l'édition de Cambridge]
• Royauté de Salomon sur tout Israël (4.1) • liste des « princes » (4.2-6) • liste des préfets (4.7-19)	• Royauté de Salomon sur tout Israël (4.1) • liste des « princes » (4.2-6) • liste des préfets (4.7-19) • *approvisionnement par les préfets (4.20-21)*
• « Juda et Israël étaient nombreux, une multitude semblable au sable au bord de la mer ; ils mangeaient, buvaient et se réjouissaient » (4.20) **• « Et Salomon dominait sur tous les royaumes depuis le fleuve (jusqu'au) pays des Philistins et jusqu'à la frontière de l'Égypte ; ils payèrent un tribut et servirent Salomon tous les jours de sa vie » (5.1)**	
• vivres de Salomon (5.2-3)	• vivres de Salomon (4.22-23)
• « Car lui dominait sur toute la Transeuphratène, **de Tipsah à Gaza, sur tous les rois de Transeuphratène** ; il était en paix de tous côtés » (5.4).	• « Car lui dominait au-delà du fleuve, et il avait la paix de tous côtés » (4.24)
• « Juda et Israël habitaient en sécurité, chacun sous sa vigne et sous son figuier, de Dan à Béershéba, tous les jours de Salomon » (5.5) **• Écuries de Salomon (5.6)** • *approvisionnement par les préfets (5.7-8)*	

Plusieurs remarques s'imposent. En premier lieu, le « plus » que comporte le TM en 1 *R* 5.4 pourrait s'expliquer par la chute d'un membre de phrase dans la LXX ou sa *Vorlage* par un *homoioteleuton* dû à la répétition de « Transeuphratène »[59]. En ce qui concerne les autres « plus », cependant, il est difficile de trouver une raison pouvant expliquer pourquoi ils auraient été omis. En revanche, il est facile d'identifier le motif qui a pu présider à leur insertion dans le TM : il s'agit de rehausser le prestige de Salomon, d'insister sur l'étendue de sa domination et de présenter son règne comme un âge d'or. De fait, les « plus » du TM en 4.20 et 5.5 ont pour effet de présenter ce règne comme une période heureuse pour les Israélites. Les « plus » en 5.1, 4 développent considérablement, eux, la description de la domination régionale de Salomon.

59. *Ibid*., p. 94.

En outre, il existe plusieurs indices de ce que ces ajouts sont intrusifs. Premièrement, l'image d'Israélites heureux et insouciants est en tension avec la caractérisation du personnage de Salomon selon le reste de 1 *R* 3-11, où ce roi est plutôt présenté comme exploitant les gens[60]. Deuxièmement, la brève notice sur le rôle des préfets dans l'approvisionnement de Salomon, qui suit immédiatement la liste de ces responsables dans la LXX, en est étrangement séparée dans le TM. Troisièmement, le passage semble avoir été retravaillé pour former un chiasme[61] :

A Bonheur de Juda et Israël (4.20)
  B Domination régionale de Salomon (5.1)
    C Vivres de Salomon (5.2-3)
  B' Domination régionale de Salomon (5.4)
A' Bonheur de Juda et Israël (5.5)

Quatrièmement, le « plus » de 5.6, sur les écuries de Salomon, semble un doublon de 10.26[62]. Cinquièmement et enfin, l'absence d'équivalent de ces « plus » dans les *Chroniques* se comprendrait bien si le Chroniste ne les a pas trouvés dans son exemplaire des *Rois* (on pourrait bien sûr objecter qu'il s'agit d'omissions de sa part). Il faut relever que plusieurs de ces « plus » se retrouvent ailleurs, dans les miscellanées (3 Rg 2.46a, b, k, e, f, g, h, i). Selon J. Trebolle, LXX a placé ce matériel « en bloc » à des endroits précis, tandis que TM l'a dispersé dans les chapitres 3 à 10[63]. Dans le cas présent, cela aurait créé une disruption dans la narration en distendant le lien entre la liste des préfets et l'indication de leur fonction d'approvisionnement de Salomon, même s'il faut reconnaître que le rédacteur a pris soin de créer une structure chiastique.

Quant à la date de la réécriture du passage, on dispose de plusieurs indices. Premièrement, 4.20 et 5.1 comportent des traits linguistiques relevant de l'hébreu biblique tardif[64], en contraste avec les versets environnants,

60. Voir par exemple M. Avioz, « The Characterization of Solomon in Solomon's Prayer », *BN* 126, 2005, pp. 19-28, même si bien des conclusions de cet article me semblent exagérées.

61. On peut aussi envisager, avec P.S.F. Van Keulen, d'étendre le chiasme en voyant en 5.7-8 un écho à la liste des préfets de 4.7-19 (*op. cit.* [n. 3], p. 84), mais la disproportion entre ces derniers parallèles étonne un peu, et 5.6 ne semble pas posséder de pendant dans cette structure.

62. Comme le relève R. Person, *op. cit.* (n. 10), pp. 138-139.

63. Trebolle, « Kings (MT/LXX) and Chronicles », *loc. cit.* (n. 10), p. 497.

64. J. Joosten, « Textual Developments and Historical Linguistics », in H. Ausloos, B. Lemmelijn et J. Trebolle Barrera éds, *After Qumran. Old and Modern Editions of the Biblical Texts – The Historical Books*, BETL 246, Leuven-Paris-Walpole 2012, pp. 21-31, spéc. 30.

ce qui s'accorderait bien avec une date à l'époque perse ou hellénistique. Même s'il n'y a là qu'un argument fondé sur une absence, il pourrait être significatif que le nom Tipsah n'apparaisse jamais dans les sources néo-assyriennes des IXe-VIIe s.[65] et ne semble pas attesté avant Xénophon, au IVe s.[66]. Faut-il alors préférer une date à l'époque perse ou durant la période hellénistique ? Pour sa part, A. Schenker considère que l'idée d'un tel « empire » où Salomon bâtit des villes à loisir « ressemble à la situation de la Syrie-Palestine séleucide » car « alors elle était politiquement unifiée sous un pouvoir central fort qui dominait sur l'ensemble du territoire et qui avait vu naître de nouvelles villes grecques »[67] ; par contraste, « les rois de Perse n'ont pas construit de villes ».[68] En fait, 4.20-5.1 n'évoque pas de fondation de cités ; le raisonnement de A. Schenker présuppose que les différences textuelles qu'on y trouve par comparaison avec la LXX sont solidaires de celles présentes en 1 *R* 9, où Salomon fait effectivement œuvre de constructeur, le tout en contraste avec 3 Rg 2.46a-g ; cela dépend, bien entendu, du scénario adopté quant à l'histoire rédactionnelle/textuelle de ces trois passages. De plus, l'idée qu'il faudrait attendre l'époque séleucide pour qu'un rédacteur puisse attribuer des constructions de villes à Salomon ne paraît pas crédible. Au surplus, le verbe בָּנָה évoque souvent des constructions ou reconstructions faites dans une cité et non sa fondation. Pour finir, la datation retenue en dernière analyse par A. Schenker, vers 140 av. J.-C., rend encore moins probable qu'un scribe ait envisagé alors la Syrie-Palestine comme une unité : les Hasmonéens étaient précisément en train d'acquérir une forme d'autonomie et donc d'ôter aux Séleucides une part de leur contrôle direct sur la région.

En définitive, il me semble plutôt que la géographie sous-jacente au passage réécrit dans le TM, avec ses évocations diverses de la Transeuphratène, se comprend très bien à l'époque perse[69], et ce même si l'on estime que le texte antérieur était déjà marqué par une rédaction de l'époque perse

65. A.F. Rainey, S. Ahituv et R.S. Notley, *The Sacred Bridge*, Jérusalem 2014, p. 164.

66. W.S.W. Vaux, « Thapsacus », in W. Smith éd., *A Dictionary of Greek and Roman Geography*, London-New York 2006, p. 1135.

67. Schenker, *op. cit.* (n. 11), p. 28.

68. *Ibid.*, p. 26.

69. D. Noël, « Le surdimensionnement du royaume de Salomon en 1 R 5.1, 4 », *Trans* 29, 2005, pp. 155-170, spéc. 169 ; A. Lemaire, « The United Monarchy. Saul, David and Solomon », in H. Shanks éd., *Ancient Israel. From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, Washington 2011[3], p. 107.

en raison de l'usage de l'expression עֵבֶר הַנָּהָר au v. 4[70] (ce qui n'est pas sûr, car l'expression était déjà en usage depuis le VIIe s.[71]).

Conclusions

Au terme de ce parcours, il est possible de rassembler les acquis en quelques points :

(1) La thèse d'une datation de l'édition TM des *Rois* à l'époque hellénistique ne me semble pas suffisamment fondée ; il faut également considérer l'époque perse comme lieu possible de la diversification textuelle associée aux *Rois*.

(2) La *Vorlage* de 2 *Chroniques* était très proche du TM, et présentait pour l'histoire de Salomon les mêmes caractéristiques éditoriales les plus frappantes, en particulier relativement à la séquence du texte, quand les *Chroniques* présentent des parallèles.

(3) L'hypothèse d'un manuscrit archétype commun à *Samuel-Rois*, Règnes et *Chroniques* au IVe s. environ n'est pas encore démontrée. Il faut envisager, à ce stade, une fourchette large durant l'époque perse pour les altérations textuelles dont nous constatons les effets dans les différences entre *Rois* et Règnes.

(4) Un aspect bien connu de l'histoire textuelle est la contamination « latérale », le jeu des assimilations des manuscrits grecs en direction du TM. Mais il faut également relever l'existence de « reflux » des *Chroniques* sur les *Rois*. Si l'on admet une datation des *Chroniques* à l'époque perse, les « reflux » constituent une autre forme de contribution de cette dernière à l'évolution textuelle des *Rois*, dans la mesure où le Chroniste se révèle pourvoyeur d'éléments ayant fait leur chemin jusque dans le texte des *Rois*.

70. E.g. Noël, *ibid.*, pp. 155-170 ; S. De Vries, *1 Kings*, WBC 12, Waco 1985, p. 72 ; Römer, *loc. cit.*, p. 129.

71. Rainey – Ahituv – Notley, *op. cit.* (n. 65), p. 164 (où une date au VIe ou éventuellement au VIIe s. est envisagée pour 1 *R* 5.4).

LA LYCIA DURANTE L'EPOCA PERSIANA TRA UNITÀ E DIVERSITÀ

N. Vismara*

Résumé : L'analyse de liaisons des coins des monnaies du trésor de Tissapherne montre comment en Lycie, à la fin du Ve siècle avant J.-C. et pendant les premières décennies du IVe siècle, l'emploi de mêmes coins de droit par différents pouvoirs émetteurs s'opposa à leur grande varietée. Cette situation est une correspondance exacte de ce qu'a rappelé l'épigramme grec de la stèle de Xanthos qui stipule que Gergis a pris possession de la ville, mais a divisé le pouvoir entre sa famille.

Summary: The analysis of die-link started from the coins found on Thssapherne hoard shows that in Lycia, in the late fifth century BC and the early decades of the fourth century BC, the same obvers die was employee by different rulers. This is an exact match with what reminded Greek epigram from the Xanthos stele which states Gergis conquered many cities, but has shared the power with his family.

Mots-clés : Lycie, Tissapherne, trésor, liaison de coins

Keywords: Lycia, Tissaphernes, hoard, die-link

Il tema proposto dal IX colloquio di Transeuphratene *La Transeuphratène à l'époque perse: unité et diversité*, e le linee guida offerte dagli organizzatori hanno presentato argomenti di approfondimento che ben si attagliano alla realtà licia, regione nella quale le divisioni sono talmente profonde da far dubitare ad alcuni studiosi che sia da considerarsi, almeno in età achemenide, come singola regione[1], ma nella quale altrettanto persistenti gli elementi di unità e di confronto[2].

Testimone della particolare situazione e, nel contempo, del ruolo che l'analisi numismatica può apportare agli studi storici è certamente il Thissaphernes-Fund[3], ripostiglio monetale che prende il proprio nome

* Università Milano Bicocca, Milano, Italia.
nvisma@yahoo.it

1. E. Raimon et N. Vismara « L'ère des dynastes de l'époque achéménide et l'hellénisation de l'époque classique », *Hethitica* 17, 2015, pp. 175-194, 176.

2. N. Vismara, « *Status Qauestionis* su Artumpara dal punto di vista della numismatica », in A. Lemaire éd., *Phéniciens d'Orient et d'Occcident. Mélanges Josette Elayi*, Paris 2014, pp. 205-244.

3. N. Vismara, *Ripostigli d'epoca pre-ellenistica (VI-IV sec.a.C.) con monete della Lycia arcaica: aspetti e problemi di distribuzione e circolazione. Catalogo dei ritrovamenti di Lycia(?) 1972(?) e Lycia(?) 1973*, Milano 1999, n. 14, pp. 100-101.

doi: 10.2143/TE.50.0.3285512

dalla presenza di uno statere dalla tipologia "Satrapo a cavallo a destra / Testa di Atena a destra in elmo attico", coniata nella zecca di Xanthos, a nome del satrapo persiano[4] .

Il Thissaphernes-Fund[5], secondo le informazioni raccolte sul mercato antiquario e pubblicate da S. Hurter nel 1979[6], venne ritrovato nel 1976 nell'area di Dorf Uzumulu, vicino a Kadyanda ed era composto da almeno 75[7] monete licie, una della zecca di Tarso[8] e due della Caria[9]. Come sottolineato dalla stessa S. Hurter[10], il ripostiglio non venne ricostruito nella sua totalità, ed in origine era composto certamente da un maggior numero di esemplari delle serie presenti e, verosimilmente, anche da una più ampia varietà tipologica e di autorità emittenti. Questo ultimo aspetto, naturalmente, è fondamentale per quanto concerne la corretta comprensione dell'insieme degli avvenimenti che portarono al nascondimento del nucleo monetale ed della realtà storica ed economica sottostante alla sua formazione. La presenza di monete di Tarso[11] e della "Mint B" caria[12], di peso ponderale diverso dal piede atticizzante in base al quale sono coniate le monete licie del ripostiglio, indica come il nucleo non si sia formato per omogeneità ponderale del contenuto, ed è quindi ipoteticamente possibile, per quanto improbabile[13], che del Thissaphernes-Fund facessero parte anche serie appartenenti al piede ponderale licio: in base a questa costatazione, le deduzioni che si possono trarre da esso devono riguardare unicamente le monete presenti e nulla è deducibile dalle assenze.

4. S. Hurter, « Die Thissaphernes-Fund », in *Greek Numismatics and Archaeology, Essays in Honour of Margaret Thompson*, Wetteren 1979, pp. 98-101, n. 6.

5. Vismara, *op. cit.* (n. 3), pp. 100-101.

6. Hurter, *loc. cit.* (n. 4).

7. Nel dettaglio, però, furono descritte solo 71 monete (Vismara, *op. cit.* (n. 3), p. 100).

8. O. Casabonne, « Conquête perse et phénomène monétaire: l'exemple cilicien », in *Mécanismes et innovations monétaires dans l'Anatolie Achéménide. Numismatique et Histoire. Varia Anatolica XII*, Paris 2000, pp. 21-91, tipo F8,V.2.

9. Delle monete carie manca la riproduzione fotografica ed i riferimenti bibliografici non sono esaustivi; sulla base delle indicazioni presenti, tuttavia, si potrebbe pensare che si tratti di esemplari afferenti la 'Mint B' identificata da H.A. Troxell, « Winged Carians », in *op. cit.* (n. 4), pp. 257-268.

10. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), p. 98.

11. Casabonne, *loc. cit.* (n. 8).

12. Troxell, *loc. cit.* (n. 9), cui si rimanda anche per le questioni correlate alla loro corretta identificazione.

13. In effetti, non sono noti ripostigli in Lycia nei quali siano presenti entrambe i piedi ponderali, sebbene ad oggi non si conoscano nuclei monetali provenienti da scavo (Vismara, *op. cit.* (n. 3)).

Le monete[14] di Kherẽi[15] rappresentano le emissioni più antiche presenti nel nucleo, considerando che la data della produzione si colloca verosimilmente negli ultimi decenni del V. secolo a.C.[16], mentre la serie "Testa di Atena a sinistra in elmo corinzio / Testa di dinasta a destra in tiara persiana", emessa dalla zecca di Xanthos[17], va ricondotta alle le emissioni di Artuñpara[18] rappresenta così uno degli esemplari più recenti del ripostiglio, databile ai primi decenni del IV sec.

La serie "Testa di Atena a destra in elmo attico / Pantere affrontate, nel campo al centro simbolo lineare 31[19]" [20] appartiene a Wekhsserddimi[21], signore citato anche TAM 44[22], e non a Wekhssere, come ritenuto dalla Hurter, che parrebbe considerare la parte dell'esergo della legenda come un sotto-tipo[23], mentre la lettura corretta della legenda è "WE (nel campo a destra) X (nel campo al centro) SSER (nel campo a destra) e DDIMI (all'esego)". Nonostante di recente sia stata avanzata l'ipotesi che Wekhsserddimi sia in realtà Wekhssere II[24], senza però illustrare chiaramente le ragioni che, sul piano linguistico o storico, hanno portato alla modifica della denominazione, ritengo che Wekhsserddimi sia un signore diverso da

14. Rispetto al catalogo della Hurter, del quale sarà seguito a grandi linee l'ordine, mi soffermerò solo sulle serie monetali che necessitano ulteriore discussione nell'ambito del tema affrontato, mentre per i dettagli della tipologia, quali la leggenda, si rimanda al lavoro dell'Autrice (Hurter, *loc. cit.* (n. 4)).

15. Si tratta di uno statere "Testa di Atena a sinistra in elmo attico / Atena elmata, con lancia, scudo e civetta seduta su roccia a destra" (Hurter, *loc. cit.* (n. 4), n. 1), e di un dodicesimo di statere "Testa di Atena a destra in elmo attico / Testa di Kherẽi in tiara persiana a destra" (*ibid.* (n. 4), n. 1).

16. N. Vismara, *Monetazione arcaica della Lycia.* II. *La collezione Winsemann Falghera*, Milano 1989, p. 343.

17. Nel nucleo la serie è rappresentata da un dodicesimo di statere (Hurter, *loc. cit.* (n. 4), n. 3).

18. Vismara, *op. cit.* (n. 3), 8.1.

19. Si prende a riferimento la classificazione dei simboli lineari in O. Mørkholm e J. Zahle, « The coinage of the Lycian Dynasts Kheriga, Kherêi and Erbinna », *ActaA* 47, 1976, pp. 47-90.

20. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), uno statere.

21. O. Mørkholm e G. Neumann, « Die lykischen Münzlegenden », in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philosophisch-Historische Klasse*, Göttingen 1978, n. 237.

22. E. Kalinka, *Titvli Asiae Minoris conlecti et editi avspiciis Caesarea Academiae Litterarvm Vindobonensis. Volumen* I. *Titvli Lyciae. Lingua lycia conscripti*, Vindobonae 1901 = TAM; T.R. Bryce, *The Lycians in Litary and Epigraphic Source*, Copenhagen 1986, p. 52.2.a, 44 44a 49.

23. In effetti la Hurter (*loc. cit.* (n. 4), p. 100) scrive "Die schwach geprägte Inschrift in Abschnitt der Rüchseite lässt sich zu ΔΔΕΜ (*ddim*) ergänzen" senza però considerarli nella lettura della legenda.

24. S. Özüdoğru,« Pttara and the dynast Wakhsserpdimi (Wekhssere II) », *Adalya* 10, 2007, pp. 31-48.

Wekhssere II, che sia succeduto a Wekhssere I e che a lui sia poi succeduto Wekhssere II[25].

Il conio di diritto dell’emissione sopra ricordata[26] è lo stesso di una serie dal tipo “Testa di Atena a destra in elmo attico / Pantere affrontate e nel campo simboli lineari 31 e 32[27]” coniata da Ddẽñtimi[28]; entrambe le serie sono coniate nella zecca di Tlos, cui rimanda il simbolo araldico delle pantere affrontate tipo del rovescio[29] .

A Ddẽñtimi deve essere attribuita anche la serie “Testa di Atena a destra in elmo attico / Testa di Ercole a destra con leontea calzata e simbolo lineare 32[30]”[31], piuttosto che a Ddẽnewele come ritenuto, pur in modo dubitativo, dalla Hurter[32], sulla base dell’impiego dello stesso conio di diritto di un esemplare della serie “Testa di Atena a destra in elmo attico / Testa di Ercole a destra con leontea calzata” di Ddẽnewele[33]: infatti se, come abbiamo modo di illustrare nell’attuale contributo, è possibile che conii siano condivisi da signori diversi, altrettanto non avviene per alcuni dei simboli lineari, quali quello esaminato, che paiono riferirsi ad una sola autorità emittente o, comunque, a membri della stessa dinastia[34].

La singolare emissione da cui trae il nome il ripostiglio[35] dalla tipologia “Satrapo su cavallo al passo a destra Testa di Atena a destra in elmo attico” evoca una delle fasi più complesse della storia della regione: il periodo che vede la presenza del satrapo Thissaphernes in Lycia, e sul quale, nonostante la presenza anche di fonti licie[36], permangono molti dubbi ed incertezze. Si può solo osservare come alla pressione politica persiana, rappresentata dalla possibilità per Thissaphernes di coniare moneta a nome proprio nella zecca di Xanthos[37] secondo la tradizione della regione[38], si opponga una crescente ellenizzazione della regione, rappresentata, ad

25. Approfondire questo aspetto non rientra nel focus della comunicazione, e mi riprometto di tornare sulla questione in altra sede.
26. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), n. 4.
27. Mørkholm – Zahle, *loc. cit.* (n. 19), p. 63.
28. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), n. 5. Nel ripostiglio sono presenti tre stateri dell’emissione.
29. Vismara, *op. cit.* (n. 16), p. 258.
30. Mørkholm – Zahle, *loc. cit.* (n. 19), n. 32.
31. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), n. 14. Nel ripostiglio è presente uno statere.
32. *Ibid.* (n. 4), p. 102.
33. *Ibid.* (n. 4), nn. 14-15.
34. N. Vismara, *Monetazione arcaica della Lycia. III, le prime emissioni del* Wedri. *Le serie di θa, della città di θibãnuwã (Simena), di* Zagaba *(Lagbe), di Zẽmur*i *(Limyra), e di* Prl *(Aperlai) e le emissioni federali di* Ite *e di* Te, Glaux 6, Milano 1996.
35. Hurter*, loc. cit.* (n. 4), n. 6, uno statere.
36. In particolare TAM I, 44.
37. Mørkholm – Neumann, *loc. cit.* (n. 21), M221 ricordano come, per la zecca, sia possibile anche la lettura Krñna.
38. L. Mildenberg « On the-called Satrapal coinage », in *op. cit.* (n. 8), pp. 9-20.

esempio, anche sulla serie del satrapo stesso dalla testa di Atena, tanto che P. Briant a riguardo scrive: "L'ambiguité de la documentation lycie est permanente"[39].

Ddẽnewele è presente nel ripostiglio con due tipologie: la prima "Testa del dinasta a destra in tiara persiana / Testa di Atena a destra in elmo attico"[40], coniata nella zecca di Tlos[41], di estremo interesse critico poiché la successione delle emissioni, scandite dalla presenza / assenza e dall'alternarsi di due simboli alfabetici[42], il χñtawata ed il punamadi, a volte sostituiti sullo stesso conio[43], permette di seguire le fasi della conquista del potere da parte di Ddẽnewele, da semplice autorità emittente a detentore dell'autorità assoluta, rappresentato dal χñtawata. Mentre il significato del punamadi non è ancora pienamente chiaro, anche se si riferisce certamente all'ambito semantico dello scrivere[44], il simbolo alfabetico χñtawata è riconosciuto come l'indubitabile segno di potere assoluto nelle mani di chi lo impiega[45].

Uno dei coni della seconda tipologia "Testa di Atena a destra in elmo attico / Testa d'Ercole con leontea calzata", otto stateri in tutto, presenta diversi elementi di interesse: innanzi tutto. uno dei coni di diritto impiegati[46] è lo stesso dell'emissione attribuibile a Ddẽñtimi sopra citata[47] e potrebbe essere stato impiegato anche per un'emissione a nome di Khẽrei[48] della zecca di Tlos[49]; inoltre, un secondo conio di diritto[50] è stato impiegato per due emissioni di Erbbina "Testa di Atena a destra in elmo attico / Testa d'Ercole con leontea calzata" [51]. Sempre a questo conio di diritto è stato impiegato da Aruwãtijesi, per il tipo "Testa di Atena a destra in elmo attico / Leone a s."[52]

39. P. Briant, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996, p. 626.

40. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), stateri: n. 7 (senza simboli), nn. 8-10 (punamadi), n. 11 (Xntawata e punamadi), per un totale di otto esemplari presenti; mezzo statere: n. 12, un esemplare presente; quarto di statere: n. 13, un esemplare presente.

41. N. Vismara, « Nuove osservazioni numismatiche sul dinasta licio Ddẽnewele », *Boletín del Museo Arqueólogico Nacional* 24-26, 2006-2008, pp. 67-72.

42. A riguardo dei simboli alfabetici si veda O. Carruba, « Appendice lessicale », in Vismara, *op. cit.* (n. 34), pp. 222-224.

43. Vismara, *loc. cit.* (n. 41).

44. Carruba, *loc. cit.* (n. 42), pp. 219-222.

45. *Ibid.*, p. 222.

46. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), nn. 15-17.

47. *Ibid.*, n. 14.

48. *Sylloge Nummorum Graecorum. Deutschland*, Sammlung v. Aulock, *Lykien* 10. Heft, Nr. 4041-4476, Berlin 1964, n. 4179.

49. Vismara, *loc. cit.* (n. 36).

50. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), nn. 20-21.

51. *Ibid.*, nn. 22-25.

52. Dr. Busso Peus Nachf. Auction 407-408 (7.xi.2012), n. 774.

Il conio di diritto della serie d'Erbbinna "Testa di Atena a sinistra in elmo attico / Testa di Atena a destra in elmo atticoi[53], viene anche impiegato per produrre altre due serie, sempre a nome di Erbbina[54], "Testa di Atena a sinistra in elmo attico / Ercole con leontea calzata, arco e clava a sinistra". che si differenziano unicamente per la forma dell'incuso, quadrato nel primo caso, circolare nel secondo, e viene impiegato nuovamente per un'emissione di Aruwãtijesi "Testa di Atena a sinistra in elmo attico / Leone a sinistra"[55]. Sempre ad Erbbina appartiene il mezzo statere dal tipo "Testa di Atena a destra in elmo attico / Testa di Ercole a destra con leontea calzata e clava"[56] che rappresenta la frazione di una serie già nota del dinasta[57], che la S. Hurter attribuisce dubitativamente alla zecca di Telmesso.

Hñtruma è presente nel ripostiglio con due emissioni, che impiegano lo stesso conio di diritto "Testa di Atena a sinistra in elmo attico" ed al rovescio, rispettivamente "Testa di Hermes a sinistra con petaso"[58] e "Hermes, con petaso e calzari alati, seduto su roccia a sinistra"[59]; quest'ultima emissione reca anche l'indicazione della zecca di produzione, Kadyanda. La presenza nel ripostiglio consente di inquadrare meglio la fisionomia del Signore, per altro del tutto sfuggente data la scarsa quantità di monete ad oggi note, che, alla luce dell'analisi condotta sugli esemplari, pare essere isolato dall'intreccio dei coni impiegati da più autorità emittenti, quali Erbbinna o Ddẽnewele.

Al contrario, l'emissione di Patara dal tipo "Testa di Atena a destra in elmo attico / Testa di Hermes con petaso alato a destra"[60] permette nuovamente di ampliare l'indagine oltre alle monete presenti nel ripostiglio in quanto è probabile che il conio di diritto sia lo stesso impiegato in una delle serie a nome di Artum̃para, "Testa di Atena a destra in elmo attico / Testa di Hermes con petaso alato a sinistra"[61]: purtroppo la conservazione degli esemplari noti di Artum̃para appartenenti alla serie è molto bassa, tanto da non consentire la certezza dell'identificazione.

53. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), n. 26. Nel ripostiglio la serie è rappresentata da uno statere.
54. *Ibid.*, nn. 27-28, per un totale di quattro stateri presenti nel ripostiglio.
55. E. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines* II. *Description historique* 2, Paris 1910, n. 434. Il conio di rovescio delle due monete di Artum̃para citate è lo stesso.
56. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), n. 34.
57. Mørkholm – Zahle, *loc. cit.* (n. 19), n. 70.
58. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), n. 29, nell'insieme quattro stateri.
59. *Ibid.*, n. 30, tre stateri.
60. *Ibid.*, n. 31, uno statere.
61. G.F. Hill, *Catalogue of Greek Coins in the British Museum*, vol. 19. *Lycia, Pamphylia and Pisidia*, London 1897, p. 284, 111a.

Per quanto riguarda le monete licie, l'elenco della S. Hurter si chiude con due esemplari anepigrafi del tipo "Testa di Atena a destra in elmo attico / Testa di Hermes con petaso", variamente orientato, per le quali l'indagine condotta non ha evidenziato agganci di conio con altre serie con legende[62]; seguono quindi due stateri della zecca d'Araxa, "Scalpo leonino / Testa di divinità frontale"[63] e cinque stateri della zecca di Tlos con il tipo "Scalpo leonino / Pantere affrontate"[64]. La documentazione offerta dalle serie della zecca di Araxa e di Tlos rappresenta una delle prime testimonianze dell'introduzione del tipo dello "scalpo leonino" nella monetazione licia e tra le poche di piede ponderale attico. Inoltre, con le serie Xanthos[65], anche se riferibile alle serie monetali di Artum̃para e di Patara[66], documentano la possibilità, da parte delle città, di autorizzare la produzione monetale, anche se non è noto quale fosse l'organo cittadino, o l'entità politica, che potesse rappresentare la collettività.

Le monete raccolte nel ripostiglio testimoniano la grande varietà di autorità emittenti operanti nella parte occidentale della Lycia, sia per quanto riguarda le persone fisiche (Khẽrei, Ddẽñtimi Ddnẽnewele, Hñtruma, Wekhsserdimi, Erbbina, Artum̃para e lo stesso Thissaphernes), che le città (Patara, Tlos ed Araxa e Xanthos); la presenza di numerosi agganci di conio tra le serie di diversi signori consente di ipotizzare che le emissioni siano state prodotte in un lasso temporale abbastanza breve. Inoltre la sequenza degli agganci di conio pone in relazione il nucleo di monete del ripostiglio con le emissioni di altri signori lici, segnatamente Aruwãtijesi, che rivestirono ruoli di primo piano nelle vicende politiche della regione nei primi decenni del IV secolo[67]. Quindi, ad un'apparente diversità, rappresentata dalla pluralità di nomi, si contrappone l'unità di officine monetali che operano in continuità, od in contiguità, per le diverse autorità emittenti.

Il nucleo non è rappresentativo dei avvenimenti succedutisi durante la presenza di Thissaphernes nella regione, in quanto le monete più recenti, le emissioni a nome di Erbbina e di Artum̃para, sono da collocare cronologicamente tra la fine del V secolo ed i primi decenni del IV secolo; tuttavia la composizione del ripostiglio, con le relazioni tra i diversi dinasti evidenziate dagli agganci di conio in grado di documentare l'impiego di stesse zecche da parte di signori diversi in brevi lassi temporali, cui si aggiunge

62. Hurter, *loc. cit.* (n. 4), nn. 32-33.
63. *Ibid.*, n. 35.
64. *Ibid.*, nn. 36-37.
65. *Ibid.*, n. 3.
66. *Ibid.*, n. 31.
67. Vismara, *loc. cit.* (n. 2).

la sequenza di emissioni di Ddenẽwele che partecipano al cambiamento del ruolo e delle cariche da lui rivestite l'apposizione di simboli alfabetici diversi sullo stesso conio, non possono che richiamare l'attenzione su una delle fonti epigrafiche più importanti per la Lycia, ovvero la trilingue TAM,i, 44[68], predisposta forse nel periodo di formazione del ripostiglio[69]. Senza entrare nel merito dell'analisi del complesso testo, deve esser evidenziato un passaggio dell'epigramma greco [70]:

> [Gergis[71], antenato di Erbbina] "molte le acropoli che, con l'aiuto di Atena devastatrice di citta, egli distrusse e donò come parte del regno ai suoi consanguinei"[72].

Opposto il comportamento seguito da Erbbina, secondo quanto riportato negli esametri, rinvenuti nel Letoon, a lui dedicati da Simmaco di Pellana[73], che indica chiaramente la suddivisione del potere:

> "All'inizio della sua bella età devastò in un mese tre città Xanthos e Pinara e Telmesso dal bel porto … e divenne tiranno."[74]

Il Thissaphernes-Fund riflette ancora il periodo nel quale diverse autorità emittenti presenti nel complesso monetale erano in relazione tra loro, in linea con quanto ricordato nell'epigramma greco della TAM 44, mentre l'epigramma di Simmaco di Pellana restituisce un quadro politico diverso. Possiamo osservare, quindi, due scelte autoritarie differenti: da un lato, Gergis che suddivise tra i propri consanguinei le numerose città conquistate, verosimilmente per il miglior controllo del territorio, e, dall'altro, solo qualche generazione dopo, Erbbina, suo discendente, il quale, riconquistate le città che in precedenza erano state in potere della famiglia, le governa come "tiranno" [75].

La documentazione del Thissaphernes-Fund, quindi, consente probabilmente di cogliere, nella testimonianza numismatica, il riscontro della gestione del potere scelta da Gergis, che lo condivise con i propri consanguinei in modo tale che, alla pluralità delle autorità emittenti, facesse capo

68. Cfr. anche Bryce, *op. cit.* (n. 22), p. 52.2.a.
69. Bryce, *op. cit.* (n. 22), pp. 108-109.
70. TAM I, 44 c, 7-8.
71. Diverse le identificazioni proposte: per una sintesi efficace C.R. Lang, *The Twelve gods of Greece and Rome*, Leiden-Boston-Köln 1987, p. 145.
72. La traduzione è quella proposta da D. Asheri, *Fra Ellenismo e Iranismo*, Bologna 1983, p. 168.
73. *SEG,* 39 1414, 5-6.
74. Asheri, *op. cit.* (n. 71), p. 169.
75. *Ibid.*, p. 169.

una qualche forma di unità produttiva. Non sappiamo quanto fortuna abbia conosciuto tale progetto politico, né come quali fossero le applicazioni operative. Possiamo solo osservare che, al contrario, il Thissaphernes-Fund non restituisce né documentazione del comportamento assunto da Erbbinna, che, come ricorda la documentazione epigrafica[76], scelse la tirannide quale forma di potere, sancendo la fine della "sperimentazione" politica di Gergis, né di quando l'"unità divisa", ovvero la "divisione unita" di Gergis, si trasforma in una forma di conduzione del potere più tradizionale, quale la tirannide.

76. *SEG*, 39 1414, 5-6.

RÉSUMÉS

F. Lippke, "The Material Background of Religion. A Case Study between Phoenicia, Samerina and Jehud"

Persian strata and corresponding artifacts have been analyzed for certain clusters in the last decades. Attention has especially been payed to the attestations of Wadi ed-Daliyeh and the underlying traditions considering the surrounding imperial cultural systems. However, the artifact peak of the late Persian Wadi ed-Daliyeh can by now be contextualized by the four(/five) volumes of Keel's Stamp Seal Corpus (comprising more than 10,000 items) and allow by now a contextualization of the traditions present in Palestine/Israel on a larger scale. Relevant data-sets for the Persian period include the iconographic repertoire of Tell Abu Hawam, Akziv, Akko, Ashdod, Ashkelon, En-Gedi as well as Tell Gamma, Gat and Gezer (beside others). Next to the "topographical spread" of the finds, a distinction between "phase/stratum" and "production date of the object" are highly relevant categories for a detailed evaluation. Furthermore, other object genres can be included to broaden the understanding of identity (in continuity and difference) in the Persian period. The present paper opts for a consequent integration of all accessible iconographic (amulet) data when analyzing the socio-religious sphere of certain periods in Palestine/Israel.

S.R. Martin, "The Rise of Phoenicianism in the Fifth Century BCE: The Evidence from Monumental and Portable Art"

From the very beginning of the Achaemenid era there is evidence of cross-Mediterranean Phoenician group consciousness. Herodotus 3.19 reports that the Phoenician fleet on campaign in Egypt refused Cambyses's demand to advance on the Carthaginians. The relationship with Carthage was not one-sided. According to several Greek sources (Arr. *Anab*. 2.24.5; Curt. 4.2.10-11; Diod. Sic. 20.14; Polyb. 31.12), the Carthaginians sent a delegation annually to their mother city with offerings of first fruits to her patron deity Ba'al Ṣūr (Melqart). We are reminded periodically in other accounts of the connectivity of Phoenicians, as when the Sidonians who helped Alexander siege Tyre are said to have secreted away 15,000 Tyrians to safety (Curt. 4.4.15). These sources suggest that Greeks, at least, saw connections between Phoenician city-states in the Persian and Hellenistic eras.

All the same, we must recognize that it is inherently problematic to seek Phoenician collective identity through Greek and Roman textual evidence. Good reasons to be skeptical of this source material were articulated by Irene Winter, who showed that the ethnonym *phoinix* was principally literary, and by Jonathan Prag, who demonstrated *poenus* was as well (J. Prag, "'Poenus Plane Est' – But Who Were the 'Punickes'"?, *Papers of the British School at Rome* 74, 2006, pp. 1-37; *id*., "*Phoinix* and *Poenus*: Usage in Antiquity," *The Punic Mediterranean: Identities*

and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule, ed. J. Quinn and N. Vella, Cambridge 2013, pp. 11-23; I. Winter, "Homer's Phoenicians: History, Ethnography, or Literary Trope? (A Perspective on Early Orientalism)," in *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, J. Carter and S. Morris eds, Austin 1995, pp. 247-271). Rather than survey this evidence, this paper pursues the emic evidence. It is abstracted from a book on the topic entitled *The Art of Contact: Comparative Approaches to Greek and Phoenician Art* (University of Pennsylvania Press 2017).

I believe that the Persian period is the first time one can point to explicit archaeological evidence of a self-conscious Phoenician identity, one that continues and grows even under imperial control. The process by which Phoenician identity emerged certainly began in the Iron Age. I believe that the formation of the Achaemenid Empire and the crucible of the Persian Wars helped shape it. This approach, although conventional in Greek history, has not been pursued seriously on the Phoenician side of things. I demonstrate the possibility that Phoenicians and Greeks reacted to the events of the late sixth-fifth centuries in similar ways. The reasons for the rise of Phoenicianism – the term I use to describe Phoenician collective identity – are of course more complex than an upwelling of nationalism through armed conflict and occupation. I suggest that they must be understood in terms of fifth-century political changes that reshaped eastern Mediterranean economies.

To illuminate Phoenician self-ascription, this paper discusses monumental art, including inscriptions, and portable art, mainly from the Persian period. The advantage of considering monumental art is that we can be reasonably certain of its intended context of display. It offers considerable insight into elite, often royal, self-presentation. Coins flesh out the picture by showing how state identity was constructed and conveyed in portable form used by several classes of people. Altogether the written and visual evidence reveals a sophisticated self-consciousness rarely acknowledged in Persian-Hellenistic period Phoenicians or their art.

(To be published: *The Art of Contact: Comparative Approaches to Greek and Phoenician Art*, University of Pennsylvania Press 2017).

A. SÉRANDOUR, "Entrée en matière. Shamrain and Yehud in Transeuphratesia in the Persian Period"

Scholars, such as G. Knoppers, have recently shown that Shamrain and Yehud have much in common on the cultural and religious levels in the Persian period. They must be envisioned together, despite regional differences, which accords with the Pentateuch describing both provinces as one people named Israel, with common genealogies and customs, namely the sanctification of the Sabbath. Moreover, E. Nodet and G.N. Knoppers are surely right when they emphasize that the endorsement of the Pentateuch by the Samaritans is an inherent problem of current research on the Bible as Jewish, stemming from Jerusalem, only. Taking into account that the Mosaic laws draw a *politeia* shared by both provinces, distinct from other peoples and *ethne*, with a sovereign god having taken the place formerly occupied by the kings, with a temple and a high priest in the centre of the public and political life administered by the council of elders, instead of the kings' palace in the monarchic period, this kind of political organization leaves us with

the only possibility that such a model of organization was born in the Persian period and developed in the 3rd century BCE. Before, in the neo-Babylonian period, after kingship was abolished, we only hear of a governor appointed by the Babylonians in Yehud. After, in the 2nd century, Samaritans and Judeans were at odds, until John Hyrcanus destroyed the temple on mount Gerizim.

Y. SHALEV, G. LEHMANN and A. GILBOA, "Newly-Defined Mediterranean Maritime Networks in the Persian Period: Fragmenting the Production and Distribution of 'East Greek' Ceramics"

This paper is the first fruit of an extensive research program, which aimed to re-examine the origin of the so-called 'East Greek' decorated ceramics – comprising various paint-decorated table wares such as bowls, kraters and various types of jugs – prevalent in the Levant during the 5th–4th centuries BCE. Although most scholars today agree that these are not East Greek (nor Greek) at all, their origin is still unknown. The prevailing suggestions advocate a Cilician/coastal Syrian provenance. Our research proved that the so-called 'East-Greek ware' falls into a few categories, discreet to varying extents, which originate in several parts of the Eastern Mediterranean: Cilicia and probably the Syrian coast, but also Cyprus and more surprisingly Crete. In this paper, we concentrate on the types of vessels that we suggest were produced in Crete. A specific group of the "East Greek" decorated vessels uncovered in 5th-century deposits at Levantine sites (Al-Mina, Apollonia and Dor) were equated morphologically and stylistically with hydriae found in Crete. Moreover, fabric analyses (NAA and petrography) indicated that they, together with previously other unidentified types (e.g. table amphorae, jugs and juglets), are indeed of Cretan provenance. This is a completely new discovery and is the first indication of maritime contacts between the Levant and Crete during these centuries. The hitherto prevailing conviction was that contacts between Crete and the Eastern Mediterranean ceased after the Neo-Assyrian conquest of the Phoenician coast during the late 8th century. This discovery contributes therefore not only to our better understanding of the modalities of exchange of the Levantine coast, but of the eastern Mediterranean as a whole. It is also a new aspect to be considered by researchers of Cretan history, since the current near-consensus is that the economy of early classical Crete relied on subsistence farming; an argument based inter alia on the perceived absence of Cretan products outside of Crete in the 5th-4th centuries.

RECENSIONS

L. Hiepel et M.-T. Wacker éds, *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928 – 12.04.2014)*, Münster 2016, ix + 432 pages.

Ce livre d'hommage posthume à O. Loretz, concerne ses travaux bibliques et orientaux, particulièrement ougaritiques. Il a lui-même étudié à l'Institut Oriental de Chicago. La profondeur de sa recherche fait que le titre de l'ouvrage ne l'assimile pas à un spécialiste d'un domaine particulier, mais à un « théologien ». Les contributions de l'ouvrage se rapportent également à des domaines fondamentaux comme l'herméneutique biblique ou l'histoire des religions. Étant donné l'enracinement de la poésie biblique dans la poésie ougaritique, ces sujets sont également largement pris en compte avec des contributions sur le *Cantique des Cantiques*, les *Psaumes* et la question de la métrique dans la poésie. Après quelques introductions, on relève donc en commençant par la Biographie :

1. Biographie : L. Hiepel, « Der Theologe Oswald Loretz (14.01.1928 – 12.04.2014) Historisch-biographische Blicke auf ein Gelehrtenleben », pp. 5-44 ; B. Lang, « Loretz, Küng und die absurde Elite. Erinnerungen an zwei akademische Lehrer, 1968-1969 », pp. 45-59.
2. Herméneutique biblique : G. Steins, « Oswald Loretz – ein Kanontheologe? Kanonische Bibellektüre in der Kritik », pp. 63-84 ; M.-T. Wacker, « Wohin führt die „Wahrheit der Bibel" ? Schrifthermeneutische Problemanzeigen auf den Spuren von Oswald Loretz », pp. 85-100.
3. *Cantique des Cantiques* : I. Kottsieper, « Über die Macht der Liebe Erwägungen zur Lehre des Hoheliedes in seiner Endgestalt », pp. 103-143 ; M. Nissinen, « Akkadian Love Poetry and the Song of Songs: A case of Cultural Interaction », pp. 145-170 ; L. Schwienhorst-Schönberger, « Die theologische Bedeutung des Hoheliedes. Ein Gespräch mit Oswald Loretz », pp. 171-187.
4. *Psautier*: G. del Olmo Lete, « Ps 68: A Composite Canaanite-Yahwistic Celebration of Israel's God. A New Reading », pp. 191-216; R. Müller, « „Leben erbat er von dir, du hast es ihm gegeben" Ps 21,5 im Licht einer ugaritischen Parallele », pp. 217-230; J. Schnocks, « Barmherzigkeit und Königtum Gottes – Vergänglichkeit der Menschen. Exegetische Überlegungen zu Ps 103 in seinem Kontext », pp. 231-242 ; K. Spronk, « The Unsolved Riddle of the Structure of psalm 49 », pp. 243-258.
5. Métrique poétique : O. Kaiser, « Oswald Loretz' kolometrische Untersuchung des Prologes zum Jesajabuch (Jes 1,1-2,5) als Beitrag zur Erklärung seiner Genese », pp. 261-272 ; J. Tropper, « Alternierende Metrik in der biblisch-hebräischen Poesie », pp. 273- 283.
6. Histoire des religions : M. Leuenberger, « „Siehe, das sind deine Götter, Israel, die dich heraufgeführt haben aus dem Land Ägypten" (1 Kön 12,28). Materielle und symbolische Repräsentationen Jhwhs in der offiziell-staatlichen

doi: 10.2143/TE.50.0.3285514

Religion Israels », pp. 287- 311 ; S. Rudnig-Zelt, « JHWH, Eljon und die Göttersöhne. Die theologische Bedeutung der Götter im Alten Testament », pp. 313-343 ; J. Sanmartín, « Unterwegs zum Monotheismus? Gedanken zu Dtn 32,43 », pp. 345-355 ; T.A. Rudnig, « „Und allen Kriegern versagten ihre Hände“ (Ps 76,6). Gottes Völkerkampf in Ugarit und Israel », pp. 357-378 ; H. Niehr, « Ahnen und Ahnenkult in den Königsepen aus Ugarit », pp. 379-400.

L'ouvrage se termine par des index, abréviations, références bibliques (particulièrement le *Psautier*), index des textes ougaritiques, noms de dieux, noms de lieux et de peuples, noms de personnages historiques ou littéraires, noms d'auteurs modernes, et registre de divers sujets.

Il n'est pas possible de rendre compte de chaque contribution. J'insisterai sur quelques points qui m'apparaissent importants. Il en est ainsi de la métrique poétique et du parallélisme synonymique, qui ne se limite pas au *Psautier*. Dans sa contribution, O. Kaiser rappelle ses travaux datant le début du livre d'*Isaïe* postérieurement à l'exil, en prenant en compte particulièrement *Is* 1,9. Or, il reprend ici un point important des travaux de O. Loretz sur le double parallélisme et le triple parallélisme, forme plus rare et qui apparaît comme plus tardive dans la Bible. Or, selon les travaux de O. Loretz, le triple parallélisme apparaît en *Is* 1,4b : « Ils ont abandonné Yahvé, // ils ont méprisé le Saint d'Israël, // ils se sont détournés de lui ». Ce point correspond également au fait que le triple parallélisme souligne généralement la dignité, particulièrement dans le cas de Baal, comme cela peut encore se voir dans le *Psautier*, avec également transposition sur El ou Yahvé. Les conséquences de cet oubli de Yahvé apparaissent également sous la forme du triple parallélisme en *Is* 1,6 : « – de la plante des pieds à la tête, // il ne reste rien de sain // ce n'est que blessures, [contusions, plaies ouvertes, // qui ne sont pas pansées ni bandées, // ni soignées avec de l'huile ».

La prise en compte du triple parallélisme dans le prologue du livre d'*Isaïe* est cohérente avec une datation postexilique de ce même texte. J'ai du reste moi-même remarqué que le triple parallélisme est particulièrement présent dans le quatrième livre du *Psautier* (*Ps* 90-106), par exemple dans le *Ps* 93, qui organise la substitution de la descendance davidique (après le constat de disparition du *Ps* 89), par celle des patriarches, particulièrement Moïse. Et c'est encore vrai pour la seule mention de Moïse en dehors du quatrième livre dans le *Ps* 77,21, où la substitution au David du *Ps* 78 apparaît clairement avec de plus le triple parallélisme synonymique dans le *Ps* 77,20-21. Sur ces points, voir mon article « Moïse dans le Psautier », à paraître dans la *RB*. Le triple parallélisme est ensuite réutilisé dans le cadre de la réaffirmation davidique du *Ps* 18, voir ma communication « David and Moses » au Congrès SBL de Berlin, 7-11 Août 2017. Il est même étendu au *Ps* 19. Sur ce point, voir également la contribution de J. Tropper, p. 281, sur le *Ps* 19,8-10 : « 8 La loi de Yahvé est parfaite, réconfort pour l'âme ; // le témoignage de Yahvé est véridique, sagesse du simple, // 9 Les préceptes de Yahvé sont droits, joie pour le cœur ; // le commandement de Yahvé est limpide, lumière des yeux. // La crainte de Yahvé est pure, immuable à jamais ; // les jugements de Yahvé sont vérité, équitables toujours ». Tout cela va dans le sens du caractère postexilique du début du livre d'*Isaïe* ; j'avais du reste moi-même remarqué que le vocabulaire et les expressions d'*Isaïe* 1 renvoyaient à la fin du livre (B. Gosse, « Isaïe 1 dans la rédaction du livre d'Isaïe », *ZAW* 104, 1992, pp. 52-66).

L'influence cananéenne sur le *Psautier* apparaît encore d'autres manières. L'expression de la symbolique de Baal à travers la présentation de ses actions sur la nature est encore soulignée par G. del Olmo Lete dans son étude du *Ps* 68, p. 201 : « The section has nevertheless some lexical oddities that suggest rather archaic or mixed-up linguistic level. The reference to "earthquake", "heavens melting", "rain flood downfall", are expressions that accompany Baal's manifestation as "God of the Tempest"… ». Et il relève que le contexte culturel dans lequel vivaient les contemporains du texte biblique est souvent ignoré par ceux qui étudient les textes bibliques. Dans le cas du parallélisme synonymique, il est possible de distinguer entre l'influence ougaritique et les réutilisations interprétatives faites par la Bible. Cette distinction existe également pour le *Cantique des Cantiques*. Ce dernier apparaît clairement comme faisant partie de la littérature érotique akkadienne. Mais dans la Bible, le *Cantique des Cantiques* renvoie à la relation entre Yahvé (le partenaire homme) et son peuple (le partenaire femme). La Bible dénonce les légendes du Proche-Orient ancien traitant de la relation d'une divinité mâle avec une divinité femelle. Au-delà de la Bible elle-même, le texte biblique laisse ouverte la possibilité de concevoir une union mystique.

Les contributions sur l'histoire des religions posent la question de l'émergence de Yahvé au milieu des divers dieux du Proche-Orient, et de leurs représentations. Démarche qui va finalement conduire au monothéisme. Il y a parfois assimilation, comme dans le cas de « Elyon », le Très Haut (*Dt* 32,8-9). Mais même dans le cas de Baal, à rapprocher de la mention de Zaphon dans le titre de l'ouvrage, même si son culte est combattu et rejeté, un certain nombre de ses caractéristiques ont été transférées sur Yahvé. Dans ces conditions, on comprend les questions sur les questions du canon et sur la « vérité » de la Bible. Il faut distinguer l'Ancien Testament pris pour lui-même, avec Yahvé présenté comme le vrai Dieu, dans le cadre du peuple Juif et la Bible dans son ensemble par rapport au Christianisme. Ce qui suppose également une nouvelle compréhension de l'Ancien Testament. Quoi qu'il en soit des origines contrastées, voir par exemple *Gn* 6,1-4, c'est la perspective finale qui est d'éclairer les origines.

Nous voyons donc que cet ouvrage pose des questions fondamentales au niveau de la théologie et de l'histoire des religions. Mais ces questions théoriques ne peuvent être séparées de l'étude de points très techniques concernant la manière d'écrire, particulièrement en ce qui concerne la poésie. Ainsi, la question du triple parallélisme synonymique, signe de dignité, joue un rôle important non seulement en *Is* 1, mais encore particulièrement dans le *Psautier*. Si à Ugarit ce triple parallélisme était particulièrement lié à Baal, Dieu de l'orage, point qui apparaît encore dans les textes bibliques, la créativité littéraire a opéré des transferts, entre autres, sur El et Yahvé. Ce dernier ne deviendra par contre jamais le dieu des ténèbres comme Baal.

Il ne faut pas croire pour autant que le Yahvisme soit univoque et soit l'ultime vérité biblique. Le Yahvisme devait avoir une origine pré-israélite (*Ex* 6,2-10) et il ne devait pas être réservé aux Israélites, même si la Bible peut le laisser croire. Le Yahvisme devait également être lié à l'artisanat et au travail du métal, comme le montre la construction du temple de Jérusalem par l'artisanat de Tyr, voir B. Gosse, « L'artisanat de Tyr comme modèle de la sagesse Yahviste de Salomon », in A. Lemaire éd., *Phéniciens d'Orient et d'Occident. Mélanges Josette*

Elayi, Paris 2014, pp. 43-50. Ce constat du caractère non univoque du yahvisme n'est pas réservé aux périodes anciennes, le problème se pose également au retour de l'exil dans l'exercice même du culte du temple, voir ma recension du livre de N. Amzallag, *Esau in Jerusalem*, in *Trans* 48, pp. 133-139. On ne peut donc pas résumer le problème de l'émergence de la vérité biblique à l'opposition Sion – Saphon. Yahvé avait encore par exemple une origine sudiste (*Dt* 33,2) et Ezrahite, passage auquel répond *Is* 60,1-3 (Voir par exemple B. Gosse, « L'année de grâce du Seigneur selon Isa 61,1-2A et sa citation en LC 4,18-19 », *ScEs* 69, 2017, pp. 91-106). Et finalement, l'opposition entre les Coréites et les Asaphites et Ezrahites, concerne une opposition entre yahvistes. Voir ma contribution « David and Moses » au Congrès SBL de Berlin, 7-11 Août 2017.

B. Gosse

E.A. Knauf, *1 Könige 1-14*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, 407 pages.

Après un « Vorwort » indiquant que la lecture des livres des *Rois* était centrée sur la Tora, l'auteur présente quelques indications pratiques de transcription (11-12) et d'abréviations (25-35), ainsi qu'une bibliographie sélective (13-24) concernant le texte, la langue, l'histoire et l'archéologie, les commentaires de 1-2 Rois et diverses autres références.

Ces indications pratiques sont suivies d'une longue introduction (pp. 37-102) où l'auteur expose ses axes principaux d'interprétation des chapitres 1 à 14 des livres des *Rois*. Il précise d'abord qu'il va commenter le texte du Codex d'Alep (A) suivant la tradition du canon biblique classant les livres des *Rois* comme des livres « prophétiques » avec leur point de vue théologique élaboré suivant le mythe d'« exil et retour au pays » pour la période 597-398 av. J.-C. Même si les livres des *Rois* se présentent formellement comme une historiographie, celle-ci est surtout marquée par une rédaction prophétique au IVe siècle. L'auteur insiste sur la différence entre « passé » et « histoire », puis entre le point de vue d'un historien et celui d'un théologien. Cependant, comme il est normal, son commentaire pose la question du contexte du texte. Il présente donc l'hypothèse de l'« histoire deutéronomiste » proposée par M. Noth (histoire allant du Deutéronome à la fin des *Rois*, écrite peu après 562), puis le modèle des blocs (surtout aux États-Unis) et, enfin, le modèle des couches (surtout en Allemagne). C'est ce dernier modèle que l'auteur préfère, probablement à juste titre, considérant que les différences entre la Septante et le texte massorétique s'expliquent par un travail rédactionnel jusque dans la seconde moitié du IIe s. Il propose donc de distinguer DtrH (historien rédigeant pendant l'exil), DtrN (« nomiste » exilique ou post-exilique) et DtrP (rédacteur prophétique de l'époque perse). Ce dernier a profondément marqué l'historiographie au point d'en faire des livres « prophétiques ». L'auteur essaie ensuite de caractériser la littérature juive normative pré-hellénistique, collective et anonyme, dont la rédaction ne se sépare pas de sa canonisation avec une pluralité de sens possibles. Pour lui, la dernière main de cette œuvre littéraire est vraisemblablement à situer sous Salomé (76-67) et la canonisation officielle sous les Hasmonéens (2e moitié du IIe s.) (pp. 57-58). En ce qui concerne la langue, pour l'auteur, l'hébreu biblique (BH) est un conglomérat où l'on distingue un

hébreu classique écrit et attesté épigraphiquement au VIIIe-VIe s. et un hébreu tardif (SBH) à partir de la seconde moitié du Ve s. Le SBH permettrait donc de reconnaître si un texte a été rédigé avant ou après 450 (pp. 61-62). L'auteur essaie ensuite de préciser la structure des livres des *Rois* et la chronologie royale qui y est présentée. Il présente d'abord la chronologie des rois d'Israël, où Jéroboam fils de Nebat suivrait Eshbaal fils de Saül, puis celle des rois de Juda où la longueur des règnes de David et Salomon (40 ans) apparaît sans fondement et où il supprime, de fait, le règne de Salomon car, selon lui, « Salomon était le nom royal de Roboam roi de Jérusalem » (p. 76). Il analyse ensuite les diverses formules de succession royale. Les annales d'Israël et de Juda, d'ailleurs référées dans le texte, seraient à l'origine de la naissance des livres des *Rois*. Ces annales, mises à jour de temps en temps, auraient été transportées à Mizpah/Béthel en 586 et leur rédaction poursuivie sous Godolias (pp. 89-90). Elles auraient encore été à la disposition des rédacteurs après 520 (pp. 89-91). À côté de cette tradition écrite, très limitée en volume, l'histoire de la maison de David aurait été seulement transmise de manière orale au moins jusque dans le IXe s. avec une importante mise par écrit dans le dernier tiers du VIIe s. Pour le royaume du nord, il y aurait eu une histoire de la maison des Nimshides rédigée sous Jéroboam II, transmise et parfois développée à Jérusalem au VIIe s., époque à laquelle aurait aussi été mis par écrit, à Béthel ou Gilgal, le cycle d'Élisée. Une première rédaction synchronique (D_0) pourrait avoir vu le jour à Jérusalem au VIIe s., mais plus vraisemblablement en Babylonie comme manuel d'enseignement pour les déportés (pp. 93-94). D_1 correspondrait ensuite à la restauration liée à la construction du temple inauguré en 515 et se développerait en une première rédaction prophétique, elle-même poursuivie en une rédaction proto-chronistique (D_2?) jusqu'en une rédaction hasmonéenne « *Tora-Propheten* » de la fin du IIe s. Cette dernière serait identifiée grâce aux *plus* et *minus* du texte de la Septante (D_2 : p. 96-97). Cette introduction générale se termine par une courte évocation de l'histoire de la réception (pp. 99-102).

Après quelques remarques préliminaires sur la structure et les thèmes de 1 *Rois* 1-11, le commentaire présente le texte lui-même en six ensembles comportant chacun plusieurs chapitres (1-3,1 ; 3,2-5,14 ; 5,15-8,66 ; 9,1-10,29 ; 11,1-43 ; 12-14). La traduction de chaque ensemble est précédée d'une bibliographie et suivie de notes textuelles, portant surtout sur les attestations d'expressions parallèles (concordances) et parfois sur la sémantique ou leur datation linguistique (SBH), puis d'une analyse de critique littéraire et d'un commentaire détaillé et développé par groupe de versets, enfin d'une brève évocation de l'histoire de la réception, la dernière se terminant par les appellations « Jéroboam », « Salomon » et « Roboam » dans les traditions vinicoles de France, d'Allemagne et des États-Unis (p. 407). Il n'est pas possible d'entrer ici dans tous les détails de ce commentaire fouillé et original qui fourmille de remarques intéressantes. Nous voudrions seulement souligner quelques orientations générales qui nous semblent poser problème :

– La bibliographie paraît sélective et nettement orientée, révélant un certain a priori de l'auteur : pour l'histoire et l'archéologie, il cite abondamment les publications d'I. Finkelstein (pp. 15-16) mais aucune d'A. Mazar ; c'est dire qu'il opte clairement pour la « Low Chronology », sans même mentionner que celle-ci est discutée et n'est pas acceptée par une bonne partie des archéologues et des historiens.

– Son assimilation de Salomon et de Roboam est surprenante car elle n'a apparemment aucune base dans les textes : au contraire, il note lui-même (p. 77, note 43 ; pp. 91-92, note 60) qu'elle aboutirait à donner deux mères à un même roi. Il en va de même pour son affirmation que « Salomon n'a bâti aucun temple mais que lui, ou plutôt Athalie (pourquoi elle ?), a déposé le coffre de Yhwh dans le temple de Shalim » (p. 221 ; cf. 226). Là encore, on aurait aimé quelques références documentaires.
– L'utilisation du critère linguistique pour la datation est saine en elle-même, mais mériterait d'être approfondie et nuancée. L'auteur ne semble pas tenir compte des travaux de linguistes tels qu'A. Hurvitz (cf. par ex., *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew*, SVT160, Leiden 2014). De plus, même s'il est difficile de préciser une date séparant l'hébreu biblique classique de l'hébreu biblique tardif, sa datation de SBH après 450 mériterait d'être justifiée. En fait, on rattache souvent l'hébreu biblique tardif à l'époque perse ou hellénistique avec une éventuelle période de transition à l'époque néo-babylonienne (cf. récemment J. Joosten, "Diachronic Linguistics and the Date of the Pentateuch", in J. C. Gertz *et al.* éds, *The Formation of the Pentateuch*, FAT 111, Tübingen 2016, pp. 327-344). Enfin, l'application de ce critère linguistique devrait tenir compte des données épigraphiques de la fin de l'époque royale : ainsi, par exemple, l'auteur affirme-t-il (p. 119) que la préposition *b-yad* et le mot *šdh*, « champ », sont SBH mais ils sont attestés dans des ostraca de la fin de l'époque royale, ce qui laisse entendre soit que la classification en SBH n'est pas justifiée, soit que SBH remonte à la fin de l'époque royale et non à « après 450 ». On se demandera donc avec la plupart des linguistes si la proportion de SBH dans les livres des *Rois* n'est pas l'inverse de ce qui est présenté par l'auteur, à savoir que le nombre de passages reflétant l'hébreu de l'époque perse y reste assez limité, la langue étant généralement l'hébreu classique de l'époque royale.
– Le critère linguistique doit être distingué du problème de l'orthographe avec ou sans *mater lectionis* car, d'une part, on sait maintenant que les *matres lectionis* sont déjà attestées sporadiquement dans des inscriptions hébraïques de l'époque du Premier Temple et, d'autre part, ces variantes orthographiques peuvent être liées à l'activité de divers scribes copistes. L'auteur reconnaît p. 62 que l'orthographe a le moins de poids dans la datation d'un texte, mais il l'utilise souvent. C'est particulièrement le cas de la confusion *'el*/*'al* (p. 141) alors qu'il pourrait s'agir d'une simple confusion de copistes vers le tournant de notre ère.
– Les références épigraphiques laissent parfois rêveurs : l'inscription sur plâtre de Deir 'Alla est tantôt considérée comme littérature d'Israël et de Juda, tantôt comme une inscription « vor-aramäische » (p. 208), alors qu'il s'agit probablement d'araméen archaïque lié au royaume de Damas.
– Toute analyse de la structure du texte présente des aspects subjectifs, mais j'avoue ne pas avoir compris pourquoi l'auteur rattachait 3,1 (mariage de Salomon avec la fille du Pharaon repris en 9,16) à la montée de Salomon sur le trône dont 2,46b forme apparemment une claire conclusion. De plus, sauf si on admet son hypothèse assimilant Salomon et Roboam, il n'y a aucune raison de faire continuer la tradition littéraire de Salomon jusqu'en 14,31 (mort de Roboam) alors que la conclusion de cette tradition semble assez clairement 11,43 (mort et enterrement de Salomon), comme lui-même le reconnaît implicitement par le titre de ses « Vorbemerkungen zur Salomo-Geshichte 1 Kön 1-11 » (pp. 104-105).

– À ces remarques sur le fond, il faut ajouter que certains textes cités en caractères hébreux comportent d'assez nombreuses inversions de lettres ou de mots, ce qui rend leur lecture difficile (par ex., p. 98).

Ces remarques sur des aspects problématiques de ce commentaire ne sont pas exhaustives : elles ne veulent pas diminuer l'intérêt de ce livre très riche qui représente un gros travail et comporte de nombreux aspects très bien vus comme, par exemple, le caractère didactique des *Rois* qui ont probablement été une sorte de manuel scolaire, ou l'ambiguïté de la prise de pouvoir de Salomon, ou encore le caractère tardif de la présentation d'une domination salomonienne sur toute la Transeuphratène (5,1.4), ainsi que le caractère artificiel du rattachement à Salomon du jugement des deux mères (3,16-28). Même certains commentaires « actualisants » se référant à l'histoire récente ou contemporaine ne sont pas dénués d'intérêt par leur valeur pédagogique. Cependant, comme l'auteur le note lui-même, son commentaire est destiné à être essentiellement consulté à propos de tel ou tel passage (p. 12). Pour bien s'en servir, le lecteur doit être averti de ses orientations générales comportant certains aspects problématiques.

A. LEMAIRE

D.R. NOCQUET, *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, OBO 284, Fribourg-Göttingen 2017, 358 pages.

L'ouvrage est une reprise et le remaniement de la monographie inédite de D.R. Nocquet dans le cadre de son Habilitation à diriger des recherches, sous la tutelle du professeur émérite G. Dorival à l'Université d'Aix-Marseille. L'étude se déploie en sept chapitres. Le premier est un état de la recherche sur les judaïsmes extra-judéens et offre un aperçu des communautés de Samarie, d'Égypte et de Babylonie. Le chapitre fait également le point sur la question de la formation finale du Pentateuque, l'objectif étant de situer l'étude dans le contexte des recherches actuelles. La recherche sur la formation du Pentateuque s'est construite sur un paradigme temporel et chronologique présupposant une succession d'étapes de composition, retravaillant un document initial, et conduisant à la Torah. Mais peut-on aussi présupposer que la formation de la Torah se soit réalisée selon un paradigme spatial ou régional faisant écho aux différentes territorialités des communautés de Yhwh naissant après l'Exil ? Aussi les questions fondamentales sont-elles posées : comment comprendre une œuvre implicitement judéo-centrée, dont le contenu est essentiellement donné à l'extérieur de la Judée ? Comment expliquer que le Pentateuque est une loi « sortie de Sion » selon *Es* 2,3 et *Mi* 4,2, alors que le contexte symbolique et le cadre narratif de l'œuvre sont extérieurs à la Judée postexilique (p. 36) ? L'auteur se propose ainsi d'évaluer la place des territorialités extra-judéennes dans le Pentateuque, et des groupes qu'elles reflètent, afin de mesurer leurs contributions à l'émergence de la Torah. Les chapitres qui suivent abordent les différentes territorialités du Pentateuque telle qu'elles apparaissent au fil de la narration et au sein du corpus législatif.

Le deuxième chapitre est consacré à la région samarienne et tout particulièrement aux occurrences bibliques de Sichem, Béthel et Garizim, trois sites du nord d'Israël. Les textes revisités sont *Gn* 12,6-9 ; 28,10-22 ; *Dt* 11,26-32 ; 27,1-13 ; *Jos* 8,30-35 ; 24. Sichem est ainsi le premier lieu d'apparition de Yhwh en Canaan,

légitimé en tant que lieu originel et fondateur du yahwisme en Canaan, aux côtés de Béthel, de sorte que les mentions de Sichem en *Gn* 12,6 et celle du Garizim en *Dt* 27,4 forment une inclusion qui manifestement oriente la lecture du Pentateuque dans le sens d'une représentation élargie des lieux de culte à Yhwh. Pour l'auteur, la place déterminante de ces occurrences aux emplacements les plus stratégiques de la narration, la récurrence du vocable et une même intention théologique valorisant l'orthodoxie yahwiste des sanctuaires de Sichem, Béthel et Garizim, laissent penser que l'on a affaire à un même niveau rédactionnel et d'ajouter en note (n°455 p. 113) qu'à la fin du ve s., le temple du Garizim n'est pas seulement cultuel, il comprend des infrastructures économiques et une bibliothèque, lieu d'un travail d'écriture.

Le troisième chapitre porte un regard sur la Transjordanie, « au-delà du Jourdain », et éclaire la manière dont le lien aux territoires d'Ammon et Moab interroge la notion de « terre promise ». Les textes revisités sont *Gn* 19,29-38 ; *Nb* 22–24 ; *Dt* 2,8b-23 ; *Nb* 32. Ce dernier texte est à lire, dans son état premier, comme une rédaction tardive post-P et post-dtr. Son but est de valoriser l'au-delà du Jourdain en réhabilitant les tribus transjordaniennes à partir de traditions plus anciennes d'installation en Transjordanie. L'un des traits les plus marquants de cette réhabilitation est le caractère indispensable des tribus transjordaniennes pour l'arrivée en Canaan et la sauvegarde de l'intégrité et de l'unité d'Israël. Cette valorisation du rôle vital de ces tribus fait fortement penser à la littérature de la diaspora et à son effort pour démontrer la nécessité des communautés dispersées pour la survie de la communauté de Judée. L'autre trait surprenant est la compréhension renouvelée du pays promis : *Nb* 32 en élargit la représentation en légitimant une installation au-delà du Jourdain. Le pays de la Transjordanie est ainsi accordé en tant que terre promise par Yhwh et Moïse. Ce récit trouve en *Jos* 22 une forme de développement midrashique qui vient conforter la représentation du pays promis et de l'égale dignité des tribus devant Yhwh. L'inclusion entre *Jos* 22 et *Nb* 32 témoigne d'une volonté rédactionnelle qui a le souci d'englober tous les récits et les passages décrivant les frontières et les territorialités des tribus qui s'installent en Canaan tant dans le livre des *Nombres* que dans celui de *Josué*. De ce fait, *Jos* 22 est un récit qui accomplit l'histoire des tribus transjordaniennes s'installant « au-delà du Jourdain ». Il la poursuit aussi en y introduisant la question du culte de Yhwh, puisque l'autel érigé contrevient à l'unicité du sanctuaire de Yhwh et déroge à la loi de centralisation. L'affront présuppose en effet la tradition de *Dt* 12. Mais, comme le souligne l'auteur, il demeure néanmoins paradoxal qu'en ce passage tardif de *Jos* 22, le lieu de la centralité d'Israël soit Silo ! En conclusion, il n'en reste pas moins que ces textes représentent la trace de la réflexion des communautés juives transjordaniennes sur la territorialité de la promesse du pays à l'époque perse.

Le quatrième chapitre porte son attention sur le territoire situé au sud de Juda avec ses appellations Séir, Madian, Edom, et sur le double langage qui caractérise la relation d'Israël à Edom. Les textes revisités sont *Gn* 25,1-6 ; 33,12-17 ; 36,1-8 ; *Ex* 2,15-23aα ; 3,1-6 ; 4,18-20 ; 18 ; *Nb* 10,29-32 ; *Dt* 2,2-8. L'étude montre combien les narrations de l'*Exode* et du don de la loi ont été soigneusement encadrées par des récits « madianites » avec *Ex* 3–4* ; *Nb* 18 et 10,29-32. Ces récits sont datés de l'époque perse. Une telle image de Madian et d'Edom,

reposant sur une vieille tradition des liens matrimoniaux entre Israël et Madian/Edom et poursuivant une des intentions du cycle de Jacob/Esaü, est une correction des discours de condamnation d'Edom que véhicule la tradition prophétique. Le Pentateuque s'offre alors comme une littérature de réhabilitation des voisins d'Israël. L'Égypte est au centre du cinquième chapitre, la mention de ce territoire est abordée hors du motif de la sortie d'Égypte : *Gn* 12,10–13,1 ; 45,1–46,7 ; Ex 1,15-21. Les narrations étudiées indiquent combien ces textes partagent une image positive de l'Égypte dans sa relation aux Israélites par sa participation au salut même des Israélites. *Gn* 12,10–13,1 et le cycle de Joseph encadrent la *Genèse* et toute la tradition patriarcale ; de même *Ex* 1,15-21 se place au commencement de l'histoire de la sortie d'Égypte et contribue déjà à une issue positive pour Israël. L'importance de ces récits dans la *Genèse* et l'*Exode*, leur unité thématique, leurs placements à des endroits stratégiques du Pentateuque, permettent de penser que ces narrations ont été produites par un même milieu, celui de la diaspora d'Égypte. Ces textes y défendent l'honorabilité et l'authenticité de la foi de la communauté de Yhwh dans ce pays, l'accueil de l'Égypte et la participation de cette terre et de ses habitants à l'histoire du salut d'Israël en ses commencements.

Le sixième chapitre s'intéresse au territoire de la Philistie dans le Pentateuque, un lieu de séjour pour les patriarches. Les textes revisités sont *Gn* 20,1-18 ; 21,22-34 ; 26. Ces récits forment une inclusion qui structure et encadre le cycle d'Abraham comme pour signifier que cette histoire s'accomplit aussi au-delà du « pays de Canaan » en lien avec le peuple philistin. À nouveau, ces textes si favorables aux liens avec des peuples étrangers ne peuvent avoir pour milieu producteur que celui de la diaspora, et traduisent en partie la perception positive dont les communautés juives jouissent à l'époque perse. Ils participent de la même théologie universaliste et xénophile que l'on trouve dans le cycle de Joseph, et sont issus des milieux de la diaspora. Le septième et dernier chapitre complète l'enquête en s'intéressant à la notion d'« internationalité ». Il montre comment le motif de l'inimitié ethnique et internationale fait l'objet d'un vrai travail littéraire et théologique dans le Pentateuque à travers les retouches telles que *Ex* 15,14-16 ; *Nb* 24,15-20 ; *Dt* 23,4-5 ; *Dt* 2,24–3,7 ; *Ex* 17,8-16 ; *Nb* 20,14-21 ; 31,1-24 et 21,26-31 selon l'ordre d'analyse. Le bilan est fort comparable aux précédents. Ces développements tardifs s'opposent à *Dt* 23,4-5 et au rejet de la Transjordanie, reflet des tensions de l'époque d'Esdras et Néhémie. La conclusion tire les conséquences de ce parcours, tant sur le plan de la formation de la Torah que sur la place de la diaspora dans l'élaboration finale de la pensée religieuse d'Israël après la période exilique. Ces conséquences sont la centralité cultuelle questionnée et redéfinie dans son rapport à Jérusalem, la notion de pays promis, qui reçoit une nouvelle portée géographique et « transethnique », enfin le motif de l'élection qui n'est plus exclusif mais s'ouvre à la reconnaissance réciproque entre nations. La conclusion principale est bien sûr de rendre à la Samarie comme à la diaspora leur place dans l'achèvement du Pentateuque en tant que document fondateur du judaïsme naissant.

L'ouvrage offre une belle avancée dans le cadre de la recherche actuelle sur le Pentateuque, puisqu'elle propose de penser le travail rédactionnel ou éditorial non pas tant dans sa dimension diachronique (qui est présupposée) que dans sa dimension territoriale. L'intuition n'est pas nouvelle, mais il faut avouer qu'elle

est stimulante. Le dialogue est ouvert pour poursuivre cette recherche. Je voudrais simplement souligner quelques limites qui pourraient contribuer à son avenir. Les données géographiques comme historiques font défaut à la démonstration engagée. Les territoires ne sont pas définis historiquement -on en reste à une vision biblique-, ce qui jette un flou sur le débat. Par exemple, la ou plus exactement les provinces de l'ancien royaume du Nord ne sont même pas définies (p. 10), ou encore les différents territoires transjordaniens (p. 159). On parle sans cesse des milieux de la diaspora mais on ne sait pas de quoi on parle : quelles sont les données archéologiques, épigraphiques, onomastiques qui peuvent étayer aujourd'hui le discours d'interprétation et de réinterprétation des traditions ? Ailleurs, le système tribal des douze est présupposé jamais questionné, la mention de Makir interroge alors (p. 142). Enfin, le cadre historique biblique semble accepté, de la période salomonienne à celle d'Esdras et Néhémie, ce qui pourrait provoquer quelques réactions aujourd'hui. Peut-être le plus étonnant reste pour le présent recenseur l'absence d'« Aram » dans les territoires étudiés. Pourquoi laisser de côté cette notion territoriale si présente dans le Pentateuque (*Gn* 10,23 ; 22,21 ; 24,10 ; 25,20 ; 28,2.5 ; 31,18 ; 33,18 ; 35,9. 26 ; 46,15 ; *Nb* 23,7 ; *Dt* 23,5) et si nécessaire au débat, puisqu'elle pose la question de l'apport non seulement araméen mais également babylonien à la constitution du Pentateuque ? Quoiqu'il en soit, s'il est acquis que d'autres communautés ont œuvré à la Torah, comment dès lors penser leur action, la qualité et la réalité des échanges, les moyens locaux, régionaux, voire internationaux, de correction et d'intégration des idées nouvelles ?

S. ANTHONIOZ

B. PORTEN and A. YARDENI, with the assistance of M. Kletzing and E. Han, *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea. Volume 2. Dossiers 11-50: 263 Commodity Chits*, Winona Lake, Indiana 2016, Eisenbrauns, XLV + 326 pages.

Ce livre in quarto constitue le deuxième volume de la publication de quelque 2000 ostraca araméens provenant d'Idumée et datant du IVe siècle av. n. è. (Pour le volume 1, voir *Trans* 47, 2015, pp. 176-182). Après une liste des abréviations et une bibliographie sélective, l'introduction, qui suppose l'introduction générale donnée au volume 1, rappelle que les ostraca sont présentés par « dossiers », rassemblant essentiellement les ostraca mentionnant le même nom de personne mais, aussi, grâce aux tableaux présentés dans l'introduction, les ostraca mentionnant le même produit. Du fait qu'un même ostracon peut mentionner plusieurs noms, il peut apparaître dans plusieurs dossiers personnels, en particulier dans des ostraca déjà publiés dans les dossiers A1-10 du volume 1. Le volume 2 contient ainsi 40 dossiers personnels (A11-50) avec 446 entrées, mais la publication ou re-publication de seulement 263 ostraca. Les dossiers ont été classés par ordre décroissant du nombre d'entrées qu'ils contiennent (pour le volume 2, de 25 à 4 entrées). L'introduction présente des remarques sur le vocabulaire des produits et de leurs conteneurs ainsi que sur l'identification des scribes d'après leurs styles d'écriture et leurs vocabulaires, éventuellement d'après leurs formats, exceptionnellement d'après leurs signatures ou leurs marques. Après des remerciements et la présentation des conventions typographiques, de la terminologie céramique

et de la légende des numérotations, cinq tableaux permettent le recoupement des ostraca en dossiers concernant la semoule (NŠYP) et la farine (QMḤ) des années 43, 46, 1 et 3, le « *resh* » (R'Š, mot non traduit) des années 43-46, 1, le grain écrasé/tamisé (DQYR/DQYD) des années 43, 46, 2-3, 6, 13, la mouture (ṬḤWN) des années 41, 43-46, 1 et la farine d'orge (QMḤ Š'RN) des années 14 et 15. Trois autres tableaux permettent le recoupement des mentions de conteneurs : paquet/botte (MŠTL), ballot (PḤLṢ) et chargement (MWBL). L'introduction ne revient pas sur le problème de l'interprétation générale de ces ostraca ni sur celui de la datation des années d'Alexandre (III? ou IV?); elle note simplement : "the ultimate purpose of the chits eludes us" (p. XV) (Pour une vue différente sur ces deux problèmes cf. *Trans* 47, 2015, p. 181).

Le cœur de ce second volume est constitué par les dossiers personnels de Qosmalak, Zubaydu, Abdadah, Al(i)qos, Zabdi, Qosḥanan, Qosadar/ider, Ḥal(i)fan, Aydu/Kyadu/Ghayru, Qosyinqom, Maš(i)ku, Suaydu, Malku, Ubaydu, Laadiel, Qosyahab, Qodsnaqam, Zaydu/Ziyadu, Uzayzu, Qosani, Qosrim, Zabdiel, Ḥaggagu, Ḥori, Ḥazira, Naum, Ani, Udaydu/ru, Qoslakin, Qodsghayr, Zabdu, Yathu, Marṣaat, Qosyad, Qoslaytha, Rahnu, Zabdadah, Zaydi, Ḥaggai et Nutaynu. Un addendum publie deux nouveaux ostraca à rattacher au volume 1 (dossier d'Al(i)baal : A4.29a) et dossier de Samitu : A8.15a).

Comme dans le volume 1, chaque nouvel ostracon publié ou republié comporte une reproduction en couleur à côté d'un facsimilé à la main à l'échelle 1/1, la traduction à côté de la lecture au-dessus des différents numéros de références, une brève description de la céramique (sauf lorsque le tesson n'a pu être examiné) et un bref commentaire philologique (1 à 23 lignes), le tout généralement sur une seule page. Cette présentation typographique facilite la vérification du facsimilé réalisé par A. Yardeni, dont connaît la réputation en ce domaine, et la lecture directe sur la reproduction. La présentation est généralement très soignée : les fautes d'impression sont extrêmement rares : ḤṬTN au lieu de ḤNṬN (p. 6), « Qoyinqom » au lieu de « Qosyinqom » (p. 27). Lorsqu'il s'agit de republication, les propositions de nouvelles lectures sont généralement meilleures ou au moins aussi vraisemblables (en notant les incertitudes de lecture par des points sous les lettres) que celles de l'*editio princeps*, le rapprochement avec tous les ostraca connus permettant de mettre en valeur de nouvelles variantes de formes de lettres ou des formules parallèles. Les quelques remarques de détail qui suivent veulent seulement souligner tout l'intérêt pris à la lecture de ce volume :

. A11.16 : la lecture *TBN* à la fin de la ligne 2 est vraiment très incertaine et ne correspond même pas aux traces du facsimilé. Il se pourrait que les traces très incertaines de cet ostracon révèlent simplement qu'il s'agit d'un palimpseste.
. A12.18 : après le nom et le patronyme et avant le chiffre 13, on pourrait proposer de lire l'habituel *S* (pour « séah ») plutôt que G.
. A13.10 : la lecture proposée (*GLD*, « peau ») est vraiment très incertaine : la troisième lettre peut difficilement être un D.
. A13.16 : à la ligne 3, on lit plutôt ZB*N*'L que ZB*D*'L.
. A14.3 : la traduction d''ŠKR par « product » est surprenante et très discutable. L'*editio princeps* (EN98) avait traduit « tribute », ce qui est bien meilleur et correspond d'ailleurs aussi bien à l'hébreu (Ez 27,13 ; Ps 72,10 ; le *Dictionary of Classical Hebrew* traduit : « payment, tribute ») qu'à l'akkadien (*CAD* : « work

assigned to be performed, (a kind of) tax [NA] »). De fait, *DNSI* traduit déjà l'araméen 'ŠKR: « tax, tribute ». Il s'agit assez clairement d'une sorte de contribution imposée, d'« impôt », ici apparemment d'« impôt en nature ». Ce mot est révélateur du contexte administratif de ces notes comptables (cf. *Trans* 28, 2004, p. 133-142).

. A17.3 : à la fin de la ligne 3, peut-être pourrait-on lire YHB'L au lieu de ŠZB'L.

. A19.4 : à la ligne1, « 12 » (au lieu de 13) et, à la ligne 2, « 16 Š'YDW » (au lieu de « 17 'YD/RW » ; cf. SL2) semblent préférables.

. A20.8 : à la fin de la ligne1 : « 2 »plutôt que « 21 » ?

. A22.11 : au début de la ligne 1, ne pourrait-on pas proposer de lire *'ḤQR* au lieu de '[ḤT]H ? De même pour A25.8 ligne 2 (au lieu de 'BRK avec aucune trace du K final !).

. A29.6 : l'interprétation historique proposée pour cet ostracon (cf. Porten-Yardeni 2008: 245) paraît très conjecturale et peu vraisemblable.

. A30.6 : à la ligne 2, on lirait sur le facsimilé 'DQWS MN MŠḤ … plutôt que 'BQWS MŠḤ mais, sur la reproduction photographique (déjà EN 164), on lit plutôt *'DRQWS* MŠḤ …, 'Adar/'Idriqos étant aussi attesté en A31.7, ligne 2.

. A33.7 : à la ligne 1 : « 23 » plutôt que « 6 » ; à la fin de la ligne 4, avec AL87, lire ŠBRW plutôt que 'KBWR.

. A33.6 : l'identification du scribe par sa forme particulière de *nun* (« signatory *nun* ») pourrait être à nuancer car cette forme de *nun* se retrouve non seulement dans A33.7 mais aussi apparemment, au moins, dans A38.2.

. A33.8 : la lecture de la ligne 2 pose un difficile problème de lecture. Nous avions proposé de lire 'RT*Y/Ḥ LBNY* ḤGGW (AL 50) tandis que A33.8 propose : '*RTGNS –NY* ḤGGW avec une référence à Artigonos/Antigone et en soulignant que « the letters following the name are inexplicable (--NY) » (p. 225). La dissimilation en R pour le nom Antigone serait unique dans ces ostraca où Antigone est écrit tantôt 'TGNS (ou 'TGN), tantôt 'NTGNS, suivant une assimilation/dissimilation en N bien attestée dans ces ostraca (cf. A. Lemaire, « Variantes orthographiques dans les ostraca araméens d'Idumée", *DS-NELL* 5/1-2, 2003, pp. 77-78). Le début ('RT) et la fin de la ligne (ḤGGW) sont assez clairs mais le milieu de la ligne est de lecture incertaine. Un coup d'œil sur l'onomastique de ces ostraca révèle qu'un nom commençant par 'RT- est habituellement le nom du roi Artaxerxès écrit 'RTḤŠSŠ. On peut donc se demander si on n'a pas ici une variante orthographique de ce même nom. Paléographiquement, après le T de 'RT-, un Ḥ semble possible et, à la fin, l'avant-dernière lettre semble un T (cf. photo et facsimilé) suivi d'un Y ou d'un ' (cf. photo noir et blanc). On serait donc tenté de lire 'RT*Ḥ[ŠS/Š?]T'/Y* suivant une orthographe attestée en hébreu (*Esdras* 4,7; 6,14; 7,1.7.11.12; 8,1; *Néhémie* 2,1; 5,14; 13,6) et araméen biblique (*Esdras* 4,8.11.23; 7,21). Il faut cependant remarquer que, dans cette hypothèse de lecture, l'absence du titre MLK' serait surprenante. Finalement, la lecture du milieu de cette ligne paraît si incertaine qu'il semble imprudent de se baser dessus pour bâtir une interprétation historique d'un changement de domination entre Alexandre (IV?) et Antigone.

. A34.7 : les traces de la première lettre du second mot peuvent aussi bien être lues *H* que '. La lecture d'un *H* (d'où *H*YTY) supprimerait la graphie anormale 'YTY.

. A35.3 : à la fin de la ligne, on pourrait lire « 20 » plutôt que « 10 » car il semble bien y avoir deux traits horizontaux parallèles.
. A38.9 : malgré la similitude de formulation, l'inclusion de cet ostracon trouvé à Marésha parmi les ostraca de ce lot reste incertaine.
. A50.2 : nous ne comprenons ni le commentaire céramique : « some of the right part of the ostracon is probably missing [AL] », ni le commentaire philologique : « Despite Lemaire's comment above, the ostracon is wholely intact ». En fait, nous avions explicitement noté pour cet ostracon (AL 22) : « Ostracon complet … ».

Ces quelques remarques et suggestions veulent simplement souligner la difficulté de lecture de ces ostraca écrits dans une écriture cursive souvent à demi effacée. Elles veulent aussi être un hommage au travail accompli par les deux auteurs. Leur second volume fait bien augurer des deux autres volumes annoncés en espérant qu'une concordance finale facilitera l'utilisation de ce corpus araméen régional du IV[e] s. av. n. è. dont les volumes doivent prendre place dans toute bibliothèque intéressée par l'araméen et l'histoire de la Palestine et du Proche-Orient ancien.

P.S.: À la correction des épreuves, nous avons malheureusement appris le décès d'Ada Yardeni, une immense perte pour l'épigraphie hébraïque et araméenne.

A. LEMAIRE

K.A. RISTAU, *Reconstructing Jerusalem. Persian-Period Prophetic Perspectives*, Eisenbrauns, Winona Lake 2016, XII + 243 pages.

Une courte introduction (1-12) plante le décor de la reconstruction de Jérusalem après la conquête babylonienne de 587 av. n. è.: outre les destructions de bâtiments, la capitale a pu perdre jusqu'à 90% de sa population. Sa reconstruction s'éclaire à la lumière des analyses des sociétés après un effondrement. L'auteur analyse ensuite les données archéologiques concernant Jérusalem à l'époque perse (pp. 13-88) en essayant de tenir compte des résultats des nombreuses fouilles qui y ont été effectuées. Il constate que les données archéologiques sont très fragmentaires et sans indication d'architecture domestique. La colline occidentale semble avoir été inhabitée et il analyse en détail les restes de poterie d'époque perse trouvés sur la colline orientale (ou Cité de David) et l'Ophel. Ceux-ci semblent montrer une concentration d'activité humaine au centre et au nord de la crête de la Cité de David avec une faible activité sur sa partie méridionale et sur l'Ophel. Même si certains bâtiment publics du Fer II ont pu être réutilisés (p. 21), l'absence d'assemblages de poterie découverts *in situ* est un obstacle insurmontable à toute évaluation démographique. En ce qui concerne les fortifications, le mur oriental semble avoir été rebâti le long de la crête et les fortifications de la source de Giḥon paraissent abandonnées. À la différence d'I. Finkelstein, l'auteur pense que la reconstruction des murailles remonte bien à Néhémie : « Although the Persian-period fortifications reflect a significant contraction in the town's size, their présence in the mid-fifth century B.C.E. … suggests that Jerusalem achieved imperially sanctioned, administrative, and political importance » (p. 63). Il analyse ensuite (pp. 66-70) les données épigraphiques de l'époque perse : ostraca, sceaux, estampilles, monnaies (*Yehud*), la pétition envoyée d'Éléphantine (*TAD* A4.7-9), ainsi que les tombes, en particulier celle de Ketef Hinnom. Il en conclut que l'archéologie semble indiquer que Mizpah (avec les estampilles *m(w)ṣh*) plutôt que Jérusalem a été le centre

administratif de la région pendant la première partie de l'époque perse et que la population de Jérusalem devait être alors très limitée, réutilisant ce qu'elle pouvait des restes des bâtiments du Fer II. Cependant, à partir du milieu ou de la seconde moitié du Ve siècle, la ville, re-fortifiée, est peu à peu devenue un centre administratif plus important. Étant donné l'état des données archéologiques, l'auteur se refuse à toute estimation démographique. Ce chapitre est bien illustré par de nombreux plans et photos de fouilles ainsi que par une série de tableaux (pp. 76-88).

Ayant précisé le contexte archéologique, l'auteur aborde ensuite les textes littéraires contemporains et d'abord les oracles du *Deutéro*- et *Trito-Isaïe* qui comportent « the most eloquent and sustained reflections on Jerusalem » (p. 90) et où la perspective de la reconstruction de Jérusalem et de son temple est la plus explicite, le *Deutéro-Isaïe* employant les appellations plus ou moins interchangeables de Sion et de Jérusalem. C'est dans cette perspective que se situe le rôle de Cyrus : « As Yahweh's chosen king, it falls to him to rebuild Yahweh's city and temple » (p. 95). Cependant, le retour à Jérusalem, envisagé comme un nouvel exode, sera d'abord l'affaire du peuple dont le premier rôle en tant que « serviteur de Yahwéh » est de rapporter les vases du temple (*Is* 52,11). À l'origine des oracles du *Deutéro-Isaïe*, le prophète lui-même (*Is* 48,16) est probablement un rapatrié de Babylonie (p. 100, n. 27) et il dépeint Jérusalem comme dévastée, ce qui correspond à la situation archéologique du début de l'époque perse. Ces thèmes sont repris et légèrement modifiés dans le *Trito-Isaïe* (chapitres 56-66) qui insiste sur le caractère sacré de Jérusalem entraînant des exigences morales et cultuelles : ainsi, l'observance des sabbats est-elle une condition à l'admission au temple (pp. 105-107; *Is* 56,2). Il engage ses auditeurs à réparer les brèches et à restaurer les rues (*Is* 58,12). Il s'agit là d'une sorte de nouvelle création de la part de Yahwéh, d'une sorte de remariage entre Yahwéh et son peuple (*Is* 62,4-5). Il n'y a pas de polémique contre le temple mais, au contraire, une incitation à le construire en respectant son caractère sacré et ses exigences morales (pp. 110-113). L'auteur conclut que le *Deutéro*- et le *Trito-Isaïe* se situent dans la perspective d'une nouvelle fondation de Jérusalem (p. 115).

Le chapitre suivant (pp. 117-137) étudie les oracles d'*Aggée* pour mettre en œuvre la revitalisation de Jérusalem. Les dates des oracles d'*Aggée* sont à prendre au sérieux et, s'étalant apparemment sur trois mois, ils se situent clairement au début du règne de Darius alors que Zorobabel est gouverneur de la province dans le cadre de l'empire achéménide. La population de Jérusalem, en partie rurale si l'on en juge par les motifs agricoles (1,6.10-11 ; 2,15-19), est apparemment surtout occupée à rebâtir ses maisons : le prophète les engage à rebâtir d'abord le temple. Il est possible que Zorobabel et le grand-prêtre Josué n'aient pas résidé à Jérusalem (p. 125) mais celle-ci doit être leur premier centre d'intérêt (en reprenant des thèmes deutéronomiques). La reconstruction du temple de Jérusalem sera source de prospérité et de revenus économiques (une sorte de bourse !). Bien plus, Aggée suggère que Zorobabel pourra alors être reconnu comme roi (pp. 132-134), même si les oracles n'envisagent pas de révolte contre l'empire perse. L'auteur conclut donc qu'*Aggée* n'est pas seulement centré sur la reconstruction du temple mais aussi sur la reconstruction de Jérusalem en tant que capitale cultuelle et politique du peuple de Yahwéh (pp. 136-137).

L'analyse et l'interprétation historique de *Zacharie* 1-8 nécessite d'abord d'essayer de préciser la rédaction de ce texte difficile comportant plusieurs couches.

L'auteur souligne le changement de la 1e à la 3e personne : il pense que les oracles-visions du début du règne de Darius (cf. les dates indiquées) ont été introduits et conclus par un rédacteur postérieur. Le texte promeut une vision cohérente en faveur de la réélection et re-consécration de Jérusalem (p. 141). L'auteur analyse chacune des visions. Pour lui, la 3e vision indique que la Jérusalem contemporaine n'avait pas de murailles (2,8-9) mais qu'elle reste choisie par Yahwéh (3,2 ; cf. Dt 12). La reconstruction du temple demande la purification du grand-prêtre, d'où l'évocation de la cérémonie d'in-vestiture de Josué (3,1-8) avant la pose de la pierre (pierre de fondation ou, plutôt, pierre de faîte), en parallèle à certains rituels mésopotamiens de pose de la *libittu maḫritu* (pp. 150-151). La cinquième vision (chapitre 4) reprend 3,8-9 et fait référence au rôle joué par Ṣémaḥ, assez clairement Zorobabel (p. 152, spéc. n. 37). La *menorah* est probablement associée aux planètes et à des êtres angéliques (p. 155) tandis que l'appellation « fils de l'huile » (4,14) est un symbole de prospérité économique mais avec une association secondaire à la dyade Josué et Zorobabel (p. 158). Dans le dernier oracle, Josué est désigné comme un conseiller de Ṣémaḥ/Zorobabel qui deviendra bientôt roi (6,9-15). Le cadre en prose (1,2-6 ; 7,2-8,23) présente des affinités avec les prières pénitentielles et constitue un appel à reconnaître l'enseignement normatif venant de Jérusalem (p. 161). L'auteur conclut en soulignant la convergence d'*Aggée* et de *Zacharie* 1-8 : ces deux textes de l'époque perse proposent une revitalisation judéenne du yahwisme centré sur Jérusalem vers la fin du VIe s. sans protester contre l'hégémonie achéménide.

Zacharie 9-14 et *Malachie* se situent dans un contexte différent, généralement daté du Ve s. ou plus tard (pp. 168-169). Pour l'auteur, *Zacharie* 9,1-8 définit l'étendue du pays au sein de la satrapie perse de Transeuphratène (p. 171). Pour Zacharie, la *pax Persica* est aussi *pax Dei* : il s'oppose à la Grèce (*Za* 9,13), probablement dans le cadre des guerres gréco-perses, tandis que *Za* 14,18-19 se réfère apparemment aux révoltes de l'Égypte durant le Ve s. Dans *Malachie*, le contexte perse n'est pas explicite sauf peut-être avec les appellations de « gouverneur » et de « grand roi » (p. 173). *Mal* 1,2-5 semble craindre une restauration d'Édom, ce qui pourrait correspondre aussi bien au Ve qu'au IVe s. (p. 175). *Zacharie* 9-14 et *Malachie* affirment explicitement que c'est Yahwéh qui est roi et comportent une critique des leaders judéens qui semblent être allés jusqu'à assassiner un personnage important (*Za* 12,10). Pour l'auteur, *Za* 9-14 serait à situer dans le demi-siècle ou le siècle suivant Zorobabel (p. 178) ; en dépit de ses critiques, le prophète serait contemporain du déclin de la maison de David (*Za* 13,7) mais envisagerait sa restauration (12,8 ; 13,1). Sans les nommer, *Malachie* fait référence à un grand-prêtre et à un gouverneur et annonce une purification du sacerdoce avec une restauration des dîmes (3,8-12), ce qui, selon l'auteur, correspond à la problématique de la seconde mission de Néhémie (chapitres 13-14) (p. 181). Aussi bien pour *Zacharie* 9-14 que pour *Malachie*, le temple a été reconstruit et Jérusalem repeuplée (cf. « les habitants de Jérusalem » dans *Zacharie* 9-14). De façon plus précise, le temple de Jérusalem semble disposer d'une « fonderie » (*Za* 11,13 ; p. 182-183), mais il doit expulser les marchands « cananéens » commerçants d'esclaves (*Za* 11,5.7.11 ; 14,21). Selon l'auteur, les références à la fermeture des portes du temple pour empêcher les sacrifices dans *Mal* 1,10 ainsi qu'à la désacralisation du sanctuaire en Mal 2,11 restent « opaques » (p. 184).

L'auteur conclut son étude des textes prophétiques en rattachant le *Deutéro-* et le *Trito-Isaïe* au règne de Cambyse, *Aggée* et *Za* 1-18 au règne de Darius et *Za* 9-14 ainsi que *Malachie* au règne de Xerxès ou d'Artaxerxès (p. 185). En ce qui concerne la référence à la *torah*, *Malachie* diffère des autres textes prophétiques par sa référence explicite à « se rappeler la *torah* de Moïse » (*Mal* 3,22). Dans un bref dernier chapitre de conclusion générale (pp. 188-195), l'auteur souligne l'importance politique et théologique de Jérusalem et de sa reconstruction pour les Judéens de l'époque perse même si la *torah* n'est pas un document centré sur Jérusalem. Une longue bibliographie générale (pp. 196-230) et deux index, l'un des auteurs, l'autre des références bibliques, rendent la publication de cette thèse, généralement claire et bien présentée, facile à utiliser et à consulter.

On hésite à critiquer une synthèse généralement bien documentée, illustrée et argumentée, où l'auteur présente sa position de façon nuancée (nombreux « may ») et respectueuse des opinons des autres commentateurs. C'est donc aussi avec respect pour la qualité générale de cet ouvrage que je voudrais faire quelques remarques et suggestions de détail.

– pp. 8, 9 (n. 11), 67, 68 : les graffiti (et non estampilles) *gb'n* (et non *gbn*) *gdr* sont vraisemblablement à dater des environs de 700 av. n. è. plutôt qu'au VIe s. comme l'a proposé F.M. Cross.
– pp. 22, 42 : l'affirmation que la source du Giḥon n'aurait pas été utilisée à l'époque perse est peu vraisemblable car Jérusalem n'avait pas d'autre source permanente et on n'a pas de témoignage d'un usage extensif des citernes tandis que la « piscine de Siloé » serait encore plus éloignée des habitants de la « cité de David » que la source de Giḥon.
– p. 44 : pour l'étendue de Jérusalem et de ses murailles à l'époque perse, l'auteur ne semble pas suffisamment tenir compte des arguments de D. Ussishkin et du court délai de la remise en état des murailles de Jérusalem par Néhémie : les murailles du Fer II étaient en pierre et n'ont probablement été que très peu démolies (cf. p. 62 : « Iron IIB walls remained standing »), continuant à marquer le périmètre de la ville dépeuplée mais où la population restante a pu se regrouper sur la « Cité de David » à cause de la proximité de la source du Giḥon.
– p. 67 : l'iconographie du sceau *šlmt* évoque plutôt le VIIe s. que de mi-VIe à mi-Ve s.
– p. 69 (nn. 52, 53), la liste des références bibliographiques aux monnaies *yehud* est à compléter, en particulier en tenant compte du bulletin numismatique de *Transeuphratène* et des articles d'*Israel Numismatic Research*.
– p. 89 : comme la destruction et reconstruction de Jérusalem se reflètent aussi dans les *Lamentations* et dans certains des *Psaumes*, ces témoignages textuels seraient éventuellement à développer.
– p. 93 (n. 11) : si Cambyse a bien conquis l'Égypte, il ne semble pas avoir soumis Koush ni Saba.
– pp. 107, 114-115 : l'expression « mes sabbats » dans H, *Ezéchiel* et le *Trito-Isaïe* (*Is* 56,4) s'explique vraisemblablement parce qu'il s'agit des fêtes de la pleine lune célébrées à l'époque royale et non du « septième jour » de la semaine (cf. par ex. *RB* 80, 1973, pp. 183-184).

– pp. 132-134, 158-159, 164 : l'auteur a tout à fait raison de dire que, même s'ils annoncent le couronnement de Ṣémaḥ/Zorobabel, les prophètes n'incitent aucunement à la révolte contre l'autorité achéménide. Comme le montrent les royaumes phéniciens contemporains, il aurait été possible que Jérusalem redevienne la capitale d'un royaume de Juda tout en restant à l'intérieur de l'empire achéménide, sous l'autorité du « roi des rois ».
– p. 146 : l'emploi de *ḥbl* pour des « pièces/terrains » est maintenant bien attesté dans les ostraca araméens d'Idumée.
– pp. 168-187, spéc. 178, 184 : l'auteur hésite sur la datation de *Za* 9-14 et de *Malachie* : il propose tantôt le Ve s. seul (p. 185), tantôt le Ve et le IVe s. (p. 173), ou encore le Ve s. et plus récent (p. 169). Plusieurs indices pourraient indiquer la première moitié du IVe s. : l'importance du commerce des esclaves attesté par un ostracon d'Idumée et les papyri de Samarie, les références à la révolte de l'Égypte (p. 172) et, surtout, la perspective de la restauration d'Édom (p. 174) avec l'instauration de la province achéménide d'Idumée manifestée par les ostraca araméens d'Idumée (cf. par ex. A. Lemaire, *Levantine Epigraphy and History in the Achaemenid Period*, Oxford 2015, p. 101) et la référence explicite à la *torah* de Moïse dans *Mal* 3,22, à situer après la mission d'Esdras datée de 398 (*ibid.*, pp. 86-88). Une telle datation permettrait de rapprocher certaines allusions énigmatiques à un assassinat (*Za* 12,10) et à la cessation des sacrifices (*Mal* 1,10) du récit de Flavius Josèphe concernant, sous le second Artaxerxès, le meurtre dans le temple de Jésus par son frère le grand-prêtre Joannès et la décision du *stratègos* Bagosès de taxer lourdement les sacrifices d'agneau pendant sept ans (*AJ* XI, 297-301 ; cf. par ex., H. Williamson, *JTS* 28, 1977, pp. 49-66).

Ces quelques remarques et suggestions veulent seulement être une invitation à poursuivre la recherche. Tel qu'il est, ce volume est une synthèse de référence sur la renaissance de Jérusalem à l'époque perse d'après les données archéologiques et les textes prophétiques contemporains.

A. LEMAIRE

TABLE DES ANNÉES 1989-2018 DE *TRANSEUPHRATÈNE (TRANS)* VOLUMES 1 À 50

I. Articles :

P. Abadie, *Le conte de* Ruth *: en réaction aux réformes d'Esdras et Néhémie ?* : 49, 2017, pp. 17-31.

P. Abadie, *Le fonctionnement symbolique de la figure de David dans l'œuvre du Chroniste* : 7, 1994, pp. 143-151.

P. Abadie, *Israël, entre frontière réelle et frontière symbolique* : 36, 2008, pp. 11-23.

P. Abadie, *Le livre d'*Esdras *: un midrash de l'Exode ?* : 14, 1998, pp. 19-31.

P. Abadie, *La symbolique du Temple dans l'œuvre du chroniste* : 21, 2001, pp. 13-29.

G. Abousamra, *Cinq nouvelles pointes de flèches inscrites* : 44, 2014, pp. 47-56.

G. Abousamra, *Le vocabulaire funéraire dans les inscriptions phéniciennes d'époque perse* : 36, 2008, pp. 25-35.

B. Aggoula, *L'Esagil de Shamash ou le grand temple de Hatra* : 14, 1998, pp. 33-77.

D. Agut-Labordère, *Les frontières intérieures de la société militaire égyptienne : l'invasion de l'Égypte par Artaxerxès III à travers Diodore XVI, 46.4-51.3* : 35, 2008, pp. 17-27.

D. Agut-Labordère, *Le sens du Décret* de Cambyse : 29, 2005, pp. 9-16.

S. Aḥituv et A. Yardeni †, *Silver, Pistachio and Wheat: Two Letters Dealing with Deliveries of Silver and Commodities on a Seventh-Sixth Centuries BCE Ostracon* : 44, 2014, pp. 57-66.

Z. Al-Muheisen, *L'archéologie de la période hellénistique dans le nord de la Jordanie : problèmes et perspectives* : 8, 1994, pp. 29-46.

M.G. Amadasi Guzzo, *« Alphabet insaisissable ». Quelques notes concernant la diffusion de l'écriture consonantique* : 44, 2014, pp. 67-86.

M.G. Amadasi Guzzo, *Cultes et épithètes de Milqart* : 30, 2005, pp. 9-18.

S. Anthonioz, *Création et mazdéisme. Confrontation des conceptions achéménides, gāthique et biblique* : 49, 2017, pp. 33-55.

S. Anthonioz, *Crise et théologie de l'exil chez les trois grands prophètes* : 39, 2010, pp. 21-39.

C. Arnould-Béhar, *La « Porte de la Vallée » et la limite occidentale de la Cité de David à Jérusalem : topographie et archéologie* : 28, 2004, pp. 33-39.

C. Arnould-Béhar, *Le décor des autels à encens de la Palestine perse* : 49, 2017, pp. 57-66.

O. Artus, *Les frontières de la communauté judéenne à la lumière du livre de* Ruth : 37, 2009, pp. 11-20.

F. Bianchi, *Le rôle de Zorobabel et de la dynastie davidique en Judée du VIe siècle au IIe siècle av. J.-C.* : 7, 1994, pp. 153-165.

F. Bianchi, *La « semence sacrée » : la polémique sur les mariages mixtes dans les textes bibliques d'époque achéménide et hellénistique* : 29, 2005, pp. 83-102.

F. Bianchi et G. Rossoni, *L'armée d'Ozias (2* Ch *26, 11-15) entre fiction et réalité : une esquisse philologique et historique* : 13, 1997, pp. 21-37.

A.-M. Bisi †, *Quelques remarques sur la coroplastie palestinienne à l'époque perse : tradition locale et emprunts étrangers* : 3, 1990, pp. 75-84.

J. Blenkinsopp, *Did the second Jerusalem temple possess land ?* : 21, 2001, pp. 61-68.

M. Blet-Lemarquand : voir A.G. Elayi.

D. Bodi, *An Akkadian-Aramaic idiomatic Expression in Ezekiel 16:30 ʾamūlâ libbātēk "I am filled with anger against you" and Remarks on the Languages in Persian Times* : 50, 2018, pp. 13-38.

D. Bodi, *A Biblical Aramaic Hapax Legomenon yaḥîṭû (Ezra 4:12) in the Light of Akkadian and Aramaic Texts* : 34, 2007, pp. 51-63.

D. Bodi, *La clémence des Perses envers Néhémie et ses compatriotes : faveur ou opportunisme politique ?* : 21, 2001, pp. 69-86.

D. Bodi, *Corporation des charmeurs de serpents à Jérusalem à l'époque de Néhémie et en Babylonie* : 28, 2004, pp. 49-66.

D. Bodi, *La crise économique et sociale à Athènes de Solon en 590 av. notre ère et à Jérusalem de Néhémie en 445 : comparaisons et contrastes* : 40, 2011, pp. 33-45.

D. Bodi, *Le menu sur un ostracon hébraïque et le « banquet » du roi David en 2* Samuel *6. 19* : 44, 2014, pp. 87-99.

D. Bodi, Néhémie *ch. 3 et la charte des bâtisseurs d'une tablette néo-babylonienne de l'époque perse* : 35, 2008, pp. 55-70.

P. Bogaert, *La Porte Orientale, place de rassemblement du peuple, et l'extension de l'œuvre du Chroniste* : 17, 1999, pp. 9-16.

S.F. Bondì, *Aspetti delle relazioni tra la Fenicia e le colonie d'Occidente in età persiana* : 12, 1996, pp. 73-83.

S.F. Bondì, *Crises et évolution dans le monde phénicien d'Occident au commencement de l'époque perse* : 39, 2010, pp. 41-48.

S.F. Bondì, *Frontières culturelles et frontières administratives dans le monde phénicien d'Occident* : 35, 2008, pp. 71-81.

S.F. Bondì, *Histoire et historiens du monde phénicien d'Occident* : 31, 2006, pp. 27-33.

S.F. Bondì, *La société phénicienne à l'époque perse : un modèle pour le monde punique ?* : 28, 2004, pp. 67-75.

S.F. Bondì, *Unité et diversité dans le monde phénicien d'Orient et d'Occident : quelques remarques* : 49, 2017, pp. 67-77.

L. Bongrani Fanfoni et F. Israel, *Documenti achemenidi nel deserto orientale egiziano (Gebel Abu Queh-Wadi Hammamat)* : 8, 1994, pp. 75-93.

R. Bour : voir J. Elayi.

E. Bresciani †, *L'Egitto achemenide. Dario I e il canale del mar Rosso* : 14, 1998, pp. 103-111.

J. Elayi et A.G. Elayi, *La divinité marine des monnaies préalexandrines d'Arwad* : 21, 2001, pp. 133-148.

J. Elayi et A.G. Elayi, *Étude comparée des monnayages phéniciens des 5e-4e s. av. J.-C.* : 43, 2013, pp. 49-64.

J. Elayi et A.G. Elayi, *Le monnayage sidonien de Mazday* : 27, 2004, pp. 155-162.

J. Elayi et A.G. Elayi, *Nouveau trésor de Byblos d'après les archives de H. Seyrig (TLXXXIII)* : 38, 2009, pp. 65-76.

J. Elayi et A.G. Elayi, *Nouveau trésor de monnaies aradiennes, athéniennes et/ou pseudo-athéniennes* : 18, 1999, pp. 75-84.

J. Elayi et A.G. Elayi, *Nouveaux poids phéniciens (I)* : 17, 1999, pp. 35-43.

J. Elayi et A.G. Elayi, *Nouveaux trésors de monnaies phéniciennes (*CH *VIII)* : 11, 1996, pp. 95-114.

J. Elayi et A.G. Elayi, *Nouveaux trésors de monnaies phéniciennes (*CH *IX)* : 26, 2003, pp. 105-117.

J. Elayi et A.G. Elayi, *La première monnaie de « ʾTR/Tripolis (Tripoli, Liban) ?* : 5, 1992, pp. 143-151.

J. Elayi et A.G. Elayi, *Quelques particularités de la culture matérielle d'Arwad au Fer III/Perse* : 18, 1999, pp. 9-27.

J. Elayi et A.G. Elayi, *La scène du char sur les monnaies de Sidon d'époque perse* : 27, 2004, pp. 89-108.

J. Elayi et A.G. Elayi, *The first Series of the Coinage of Arwad* : 43, 2013, pp. 11-26.

J. Elayi et A.G. Elayi, *The Second Series of the Coinage of Arwad* : 47, 2015, pp. 15-37.

J. Elayi, A.G. Elayi et R. Bour, *A new Variety of an Aradian Series and the Representation of Turtles on Aradian Coins* : 33, 2007, pp. 11-20.

J. Elayi et A. Lemaire, *Le trésor de Byblos TIX* : 38, 2009, pp. 77-98.

I. Ephʿal-Jaruzelska, *Hazael's'Father' and his Predecessors* : 45, 2014, pp. 19-25.

A. Erlich, *Clay Rhyta from Maresha* : 37, 2009, pp. 81-88.

A. Erlich, *The Persian Period Terracotta Figurines from Maresha in Idumea: Local and Regional Aspects* : 32, 2006, pp. 45-59.

E. Eshel : voir R. Avner.

F.M. Fales, *L'historien du Proche-Orient antique : entre passé et présent* : 31, 2006, pp. 55-66.

F.M. Fales, *La tradition assyrienne à Éléphantine d'Égypte : nouvelles données et perspectives* : 9, 1995, pp. 119-130.

J. Ferron †, *Contacts et échanges culturels attestés par les sept sarcophages à scènes en relief phéniciens sculptés entre le début du VIe et la fin du IVe siècle av. J.-C.* : 12, 1996, pp. 41-57.

J. Ferry, *« Je restaurerai Juda et Israël » (*Jr *33, 7.9.26). L'écriture de* Jérémie *33* : 15, 1998, pp. 69-82.

I. Finkelstein, *Nehemiah's Adversaries: A Hasmonean reality?* : 47, 2015, pp. 47-55.

G. Finkielsztejn, *Timbres amphoriques du Levant d'époque hellénistique* : 15, 1998, pp. 83-121.

G. Finkielsztejn : voir J. Balensi.

P. Frei, *Zentralgewalt und Lokalautonomie im achämenidischen Kleinasien* : 3, 1990, pp. 157-171.

L.S. Fried, *A Religious Association in Second Temple Judah? A Comment on* Nehemiah *10* : 30, 2005, pp. 77-96.

L.S. Fried, *A Silver Coin of Yohanan Hakkôhen* : 26, 2003, pp. 65-85.

L.S. Fried, *The Construction of Public Works in the Persian Empire: Nehemiah's Wall as a Test Case* : 50, 2018, pp. 39-47.

L.S. Fried, *The political struggle of fifth century Judah* : 24, 2002, pp. 9-21.

L.S. Fried, *« Something there is that doesn't love a wall (around Jerusalem) » – Why Would a Simple City Wall Create Such a Crisis ?* : 39, 2010, pp. 79-89.

I. Fröhlich, Mamzer *in Qumran texts - the problem of mixed marriages from Ezra's time. Law, litterature and practice* : 29, 2005, pp. 103-115.

Y. Gadot : voir O. Lipschits.

G. Galil, *The Kingdom of Patin in the 9th Century BC* : 45, 2014, pp. 27-42.

G. Galil, *« The secret things belong to the Lord our God » (Deut 29:29): Retribution in the Persian Period* : 39, 2010, pp. 91-96.

J. Genot-Bismuth †, *Zoroastrisme et culture judéenne scribe sous influence perse : archéologie de l'essénisme à la lumière de l'étude comparée du* Psaume *119 et du* Yasna *45* : 13, 1997, pp. 107-121.

T. Georghiou : voir S. Sophocleous.

H. Gitler, *Achaemenid Motifs in the Coinage of Ashdod, Ascalon and Gaza from the Fourth Century BC* : 20, 2000, pp. 73-87.

H. Gitler et O. Tal, *Phoenician Coinages in the Nablus 1968 Hoard of the Fourth Century BC* : 50, 2018, pp. 49-85.

B. Gosse, *L'alliance avec Abraham et les relectures de l'histoire d'Israël en* Ne *9,* Ps *105-106, 135-136 et 1* Ch *16* : 15, 1998, pp. 123-135.

B. Gosse, *L'Alliance avec Lévi et l'opposition entre les lignées royale et sacerdotale à l'époque perse* : 10, 1995, pp. 29-33.

B. Gosse, *The Construction of* Jr *16, 19-21 in the Continuity of the process of the Attribution of the* Psalter *to David and the « Refuge* (mnws*) » in the Book of* Jeremy : 38, 2009, pp. 119-137.

B. Gosse, *La disparition de la dynastie davidique* : 39, 2010, pp. 97-112.

B. Gosse, *Études bibliques et préséance des textes : les rédactions du livre de* Jérémie*, le germe de David,* Za *6 et* Is *28-32, et l'influence de* Ez *24-33 dans l'inclusion de* Gn - 2 R *entre la perte de l'Éden et celle de Jérusalem* : 26, 2003, pp. 87-104.

B. Gosse, *L'exil et l'influence de la tradition de sagesse sur la rédaction des livres bibliques* : 35, 2008, pp. 123-141.

B. Gosse, *Le gouverneur et le grand prêtre, et quelques problèmes de fonctionnement de la communauté postexilique* : 21, 2001, pp. 149-173.

B. Gosse, *L'« histoire deutéronomique » : la rédaction des livres des* Rois *et ses relations avec les parallèles du livre d'*Isaïe : 18, 1999, pp. 29-57.

B. Gosse, *L'influence du livre des* Proverbes *sur le psautier, et leur influence conjointe sur les livres prophétiques* : 34, 2007, pp. 37-50.

J.-D. Macchi, *Les controverses théologiques dans le judaïsme de l'époque postexilique. L'exemple des 2* Rois *17, 24-41* : 5, 1992, pp. 85-93.

J.-D. Macchi, *Le livre d'*Esther *: regard hellénistique sur le pouvoir et le monde perses* : 30, 2005, pp. 97-135.

J.-D. Macchi, *Megiddo à l'époque assyrienne. Remarques à propos du dossier archéologique* : 7, 1994, pp. 9-33.

J.-D. Macchi et C. Nihan, *Le prétendu conflit entre exilés et non-exilés dans la province de Yehud à l'époque achéménide. Plaidoyer pour une approche différenciée* : 42, 2012, pp. 19-47.

J. MacGinnis, *Temple ventures across the river* : 27, 2004, pp. 29-35.

F. G. Maier, *History from the Earth : the Kingdom of Paphos in the Achaemenid Period* : 12, 1996, pp. 121-137.

Z.U. Maʿoz, *Baniyas and Baal-Gad « below Mt Hermon » (Josh 11:17)* : 39, 2010, pp. 113-119.

Z.U. Maʿoz, *Les limites du monde civilisé dans les pays de la Bible* : 36, 2008, pp. 91-95.

Z.U. Maʿoz, *Les Sidoniens à Baniyas* : 28, 2004, pp. 143-147.

I. Marsh et Y. Levin, *Mixed Marriages in the Books of Chronicles – A Reflection of Social Attitudes in Persian-Period Yehud* : 50, 2018, pp. 125-139.

S.R. Martin : voir Y. Shalev.

R. Martini : voir N. Vismara.

J. Maucourant, *Échanges et monnaies dans les économies non modernes – un réexamen des thèses de Karl Polanyi* : 20, 2000, pp. 9-43.

S. Mazzoni, *Archéologie, entre histoire et anthropologie* : 31, 2006, pp. 85-93.

S. Mazzoni, *La période perse à Tell Mardikh dans le cadre de l'évolution de l'Âge du Fer en Syrie* : 2, 1990, pp. 187-199.

S. Mazzoni, *Une nouvelle stèle d'époque araméenne de Tell Afis (Syrie)* : 16, 1998, pp. 9-19.

B. Menu, *L'apport des autobiographies hiéroglyphiques à l'histoire des deux dominations perses* : 35, 2008, pp. 143-163.

B. Menu, *Les carrières des Égyptiens à l'étranger sous les dominations perses : les critères de justification, leur évolution et leurs limites* : 9, 1995, pp. 81-90.

B. Menu, *Réflexions d'une historienne égyptologue* : 31, 2006, pp. 95-100.

B. Menu, *La « voie de Dieu » dans les inscriptions du tombeau de Pétosiris* : 16, 1998, pp. 21-30.

L. Mildenberg †, *Bes on Philisto-Arabian Coins* : 9, 1995, pp. 63-65.

L. Mildenberg, *Gaza Mint Authorities in Persian Time. Preliminary Studies of the Local Coinage in the Fifth Persian Satrapy. Part 4* : 2, 1990, pp. 137-146.

L. Mildenberg, *On Fractional Silver Issues in Palestine* : 20, 2000, pp. 89-100.

L. Mildenberg, *On the Imagery of the Philisto-Arabian Coinage- A Preview* : 13, 1997, pp. 9-16.

L. Mildenberg, *On the Money Circulation in Palestine from Artaxerxes II till Ptolemy I. Preliminary Studies of the Local Coinage in the Fifth Persian Satrapy. Part 5* : 7, 1994, pp. 63-71.

I. Milevski, *Palestine's Economic Formation and the Crisis of Judah (Yehud) during the Persian Period* : 40, 2011, pp. 135-166.

A. Millard, *The Hebrew Divine Name in Cuneiform and Hebrew Texts* : 45, 2014, pp. 113-125.

S.C. Mimouni, *La tombe de Jacques le Juste, frère de Jésus. État des questions et des recherches* : 45, 2014, pp. 127-154.

C. Mitchell, *A Paradeisos at Ramat Rahel and the setting of Zechariah* : 48, 2016, pp. 77-91.

N. Na'aman, *In Search of Reality behind the Account of the Philistine Assault on Ahaz in the book of* Chronicles : 26, 2003, pp. 47-63.

N. Na'aman, *The Town of Pegor in the district of Bethlehem (Joshua 15:59A)* : 45, 2014, pp. 155-158.

H. Nicolet-Pierre, *Tétradrachmes athéniens en Transeuphratène* : 20, 2000, pp. 107-119.

C. Nihan, *L'autel sur le mont Garizim.* Deutéronome *27 et la rédaction de la torah entre Samaritains et Judéens à l'époque achéménide* : 36, 2008, pp. 97-124.

C. Nihan, *Trois cultes en* Ésaïe *57,3-13 et leur signification dans le contexte religieux de la Judée à l'époque perse* : 22, 2001, pp. 143-167.

C. Nihan : voir J.-D. Macchi.

D. Nocquet, *La mort des patriarches, d'Aaron et de Moïse. L'apport de l'écriture sacerdotale à la constitution du Pentateuque à l'époque perse* : 29, 2005, pp. 133-153.

D. Nocquet, *« Plus que tes pères »,* DT *30,5. La Torah et la crise de l'exil* : 40, 2011, pp. 167-184.

D. Nocquet, *Une manifestation « politique » ancienne de Yhwh : 1* R *18,17-46 réinterprété* : 22, 2001, pp. 169-184.

D. Nocquet, *Yahwisme sans frontières et Israël sans territoire à l'époque perse ? Une lecture de 2*R *5* : 50, 2018, pp. 141-154.

É. Nodet, *Calendriers bibliques : Salomon, Éléphantine, Jubilés, Dédicace* : 39, 2010, pp. 121-151.

É. Nodet, *Mattathias, Samaritains et Asmonéens* : 7, 1994, pp. 93-106.

D. Noël, *Le surdimensionnement du royaume de Salomon en 1* R *5,1.4* : 29, 2005, pp. 155-170.

A. Nunn, *Iconisme et aniconisme dans le culte des religions phénicienne et israélite* : 35, 2008, pp. 165-190.

A. Nunn, *Images de déesses ?* : 28, 2004, pp. 149-163.

A. Nunn, *Images et croyances au Levant du VI*^{e} *au IV*^{e} *s. av. J.-C.* : 23, 2002, pp. 9-25.

H. Nutkowicz, *A propos du verbe snʾ dans les contrats de mariage judéo-araméens d'Éléphantine* : 28, 2004, pp. 165-173.

H. Nutkowicz, *Éléphantine, l'ultime tragédie* : 40, 2011, pp. 185-198.

H. Nutkowicz, *Les mariages mixtes à Éléphantine à l'époque perse* : 36, 2008, pp. 125-139.

H. Nutkowicz, *Note sur une institution juridique à Éléphantine, ʿdh, « la cour »* : 27, 2004, pp. 181-185.

H. Nutkowicz, *Petites chroniques d'arbres. Fonctions et symboles* : 45, 2014, pp. 159-179.

H. Nutkowicz, *Quelques aspects des échanges économiques à Éléphantine durant la période saïto-perse* : 49, 2017, pp. 187-202.

P. Xella, *Le soi-disant « dieu qui meurt » dans le domaine phénico-punique* : 22, 2001, pp. 63-77.

A. Yardeni : voir S. Aḥituv.

M. Yon et A. Caubet, *Arouad et Amrit VIIIe-Ier siècles av. J.-C. Documents* : 6, 1993, pp. 47-67.

K.L. Younger, *The Scripts of North Syria in the Early First Millennium: The Inscription of Yariri (KARKAMIŠ A 15b) Once Again* : 46, 2014, pp. 169-183.

A. Zertal, *The Pahwah of Samaria (Northern Israel) during the Persian Period. Types of Settlement, Economy, History and New Discoveries* : 3, 1990, pp. 9-30.

A. Zournatsi, *Evagoras I and Athens in the* Helen *of Euripides ?* : 6, 1993, pp. 103-118.

II. Notes et discussions :

G. Abou Diwan, W. Khalil et M. Khreich, *Problèmes et entraves de l'historien au Proche-Orient : l'exemple du Liban* : 31, 2006, pp. 115-116.

D. Agut-Labordère, *Du bon usage des théories socio-économiques en histoire ancienne de l'Égypte* : 31, 2006, pp. 117-119.

C. Augé, *Réflexions sur la circulation des monnaies à l'est du Jourdain à la fin de l'époque perse* : 20, 2000, pp. 167-168.

C. Batsch, *Un considérable gâchis : le recrutement des chercheurs en histoire ancienne du Proche-Orient* : 31, 2006, pp. 121-122.

P. Bordreuil †, *A propos de la généalogie de Bodachtart* : 3, 1990, pp. 93-94.

P. Calmeyer, *Das persische Gewand der nachpersischen Zeit* : 8, 1994, p. 147.

J.-Y. Carrez-Maratray, *L'histoire du Proche-Orient ancien hors programme des concours du Capes et de l'Agrégation* : 31, 2006, p. 123.

A.-M. Collombier, *Chypre et l'Égypte à l'époque perse : permanence des emprunts égyptiens et traits égyptisants dans les documents figurés* : 9, 1995, pp. 161-162.

A.-M. Collombier, *Le développement des villes maritimes de Chypre à l'époque des royaumes autonomes (VIIIe-IVe s. av. J.-C.)* : 19, 2000, pp. 161-162.

A.-M. Collombier, *Organisation du territoire et pouvoirs locaux dans l'île de Chypre à l'époque perse* : 3, 1990, p. 141.

A. De Pury, *Le tombeau des Abrahamides d'Hébron et sa fonction au début de l'époque perse* : 30, 2005, pp. 183-184.

R. Descat, *Le commerce en Méditerranée orientale au Ve s. av. J.-C. à travers le registre douanier d'Éléphantine (TADAEC 3.7)* : 19, 2000, pp. 173-174.

D. Dimant, *Babylonian and Iranian traditions in the Scrolls from Qumran* : 30, 2005, pp. 184-185.

D. Dimant, *The Qumran Aramaic Texts and the Qumran Community* : 37, 2009, p. 169.

J.-M. Durand et J. Elayi, *Avant-propos* (Mélanges Lemaire) : 44, 2014, pp. 13-14.

D. Edelman, *Archaeological Evidence in the Southern Coastal Levantine Plain for Supplying Overland Troops Sent to Qhash Rebellions in Egypt* : 42, 2012, p. 99.

J. Elayi, *Bibliographie d'André Lemaire* (Mélanges Lemaire) : 44, 2014, pp. 15-46.

J. Elayi, *Réflexions sur le Ve Congrès International d'Études Phéniciennes et Puniques (Marsala-Palerme 2000)* : 26, 2003, pp. 143-161.

J. Elayi, *Remarques sur trois articles récents : jarres de Bey 010, timbres de jarres tyriens et traditions céramologiques de la haute vallée du Nahr Ibrahim* : 27, 2004, pp. 189-199.

J. Elayi et A.G. Elayi, *Mise au point* : 27, 2004, p. 201.

J. Elayi et A.G. Elayi, *La scène du char sur les monnaies de Sidon à l'époque perse* : 30, 2005, p. 185.

A. Erlich, *Persian and Hellenistic terracotta figurines from Maresha: Aspects of succession and modification* : 30, 2005, p. 186.

A. Fantalkin et O. Tal, *The Canonization of the Pentateuch: Consequences of a Crisis at the Southern Frontier of the Fifth Satrapy?* : 42, 2012, pp. 99-101.

B. Filipowicz, *Récents colloques orientalistes en Pologne (2006-2008)* : 38, 2009, pp. 161-164.

G. Finkielsztejn, *Quelques cultes ayant traversé l'époque perse (Anat-Io, Qôs-Apollon, Phanébal, Asklépios leontoukhos…) : ancienneté des cultes du Levant et* interpretatio graeca : 30, 2005, pp. 187-188.

L.S. Fried, *Historians Can Use the Scientific Method* : 31, 2006, pp. 125-127.

H. Gitler, *A Persian Period Drachm of Judah* : 37, 2009, pp. 169-170.

P. Guillaume, *Une crise économique en Yehud perse ?* : 42, 2012, p. 101.

M. Heltzer, *A unique religious (?) symbol in the Achaemenid Period* : 23, 2002, pp. 153-154.

C. Herrenschmidt, *Présentation hypothétique du mazdéisme officiel à la période achéménide* : 23, 2002, p. 154.

F. Israel, *Nota a* Trans *8, 1994, pp. 81-92* : 10, 1995, pp. 73-74.

A. Kloner, *Evidence of an Idumean Presence at Maresha in the 5th-4th centuries BCE* : 30, 2005, pp. 188-189.

A. Kloner, *Idumaea in the Persian Period (5-4th centuries BCE) - An Archaeological View* : 37, 2009, p. 171.

E.A. Knauf, *Did the Pastoral Nomadic Tribe originate in the Persian Period ? Some preliminary thoughts on the interdependence of imperialism, market economy and the ethnic division of labor* : 8, 1994, p. 145.

E.A. Knauf-Belleri, *Le monde de Job : l'univers achéménide se reflétant dans la littérature biblique* : 13, 1997, p. 188.

A. Lemaire, *La destruction d'un temple en tant que crise identitaire et religieuse : Jérusalem, Éléphantine, Mont Garizim* : 42, 2012, p. 102.

A. Lemaire, *Note sur une nouvelle monnaie à légende araméenne « GRH* : 34, 2007, pp. 143-145.

F. Lippke, *The Material Background of Religion. A Case Study between Phoenicia, Samerina and Jehud* : 50, 2018, p. 191.

S.R. Martin, *The Rise of Phoenicianism in the Fifth Century BCE: The Evidence from Monumental and Portable Art* : 50, 2018, pp. 191-192.

B. Menu, *Réglementation et modalités du prêt en Égypte à l'époque de la première domination perse* : 13, 1997, pp. 187-188.

III. Recensions :

R. Achenbach *et al.* éds, *Tora in der Hebraïschen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, Wiesbaden 2007 (B. Gosse) : 38, 2009, pp. 165-170.

R. Albertz et B. Becking, *Yahwism after the exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*, Assen 2003 (B. Gosse) : 27, 2004, pp. 203-206.

R. Albertz, J. Nogalski et J. Wörhle éds, *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations, Redactional Processes, Historical Insights*, Berlin 2012 (S. Anthonioz) : 43, 2013, pp. 143-150.

N. Amzallag, *Esau in Jerusalem. The Rise of a Seirite Religious Elite in Zion at the Persian Period*, Pendé 2015 (B. Gosse) : 48, 2016, pp. 133-139.

P. Auffret, *Là montent les tribus. Étude structurelle de la collection des Psaumes des Montées, d'*Ex *15,1-18 et des rapports entre eux*, New York 1999 (B. Gosse) : 23, 2002, pp. 175-180.

P. Auffret, *Merveilles à nos yeux. Étude structurelle de vingt psaumes dont celui de 1* Ch *16, 8-36* (B. Gosse) : 13, 1997, pp. 197-198.

C. Augé et F. Duyrat éds, *Les monnayages syriens. Quel apport pour l'histoire du Proche-Orient hellénistique et romain ?*, Beyrouth 2002 (J. Elayi) : 27, 2004, pp. 206-209.

J.-M. Auwers, *La composition du Psautier. Un état de la question*, Paris 2000 (B. Gosse) : 23, 2002, pp. 180-184.

Y. Avishur, *Phoenician Inscriptions and the Bible*, Tel Aviv-Jaffa 2000 (A. Lemaire) : 27, 2004, pp. 209-214.

C. Balandier, *La défense de la Syrie-Palestine des Achéménides aux Lagides. Histoire et archéologie des fortifications à l'ouest du Jourdain de 532 à 199 avant J.-C.*, Volumes I et II, Pendé 2014 (A. Lemaire) : 48, 2016, pp. 139-143.

C. Balzaretti, *Esdra, Neemia. I libri biblici. Primo Testamento 23*, Milan 1999 (A. Sérandour) : 27, 2004, pp. 209-214.

C. Baurain et C. Bonnet, *Les Phéniciens, Marins des trois continents*, Paris 1992 (J. Elayi) : 11, 1996, pp. 147-151.

R.J. Bautch et G.N. Knoppers (eds), *Covenant in the Persian Period. From Genesis to Chronicles*, Winona Lake 2015 (M. Richelle) : 48, 2016, pp. 143-150.

P.R. Bedford, *Temple Restoration in Achaemenid Judah*, Leiden-Boston-Köln 2001 (O. Artus) : 25, 2003, pp. 181-183.

W.J. Bennet et J.A. Blakely, *Tell el-Hesi. The Persian Period (Stratum V)*, Winona Lake, Indiana 1989 (J. Sapin) : 8, 1994, pp. 159-162.

P. Bienkowski, C. Mee et E. Slater éds, *Writing and Ancient Near Eastern Society – Papers in Honour of Alan R. Millard*, New York-Londres 2005 (F. Bron) : 34, 2007, pp. 155-156.

D. Bodi, *Israël et Juda à l'ombre des Babyloniens et des Perses*, Paris 2010 (A. Lemaire) : 41, 2012, pp. 129-131.

S.F. Bondì, M. Botto, G. Garbati et I. Oggiano, *Fenici e Cartaginesi. Una civiltà mediterranea*, Rome 2009 (J. Elayi) : 41, 2012, pp. 131-134.

C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996 (J. Elayi) : 18, 1999, pp. 179-182.

L.J. Bord et D. Hamidovic, *Jubilé… Jubilés, Actes du colloque tenu à Angers les 1er-2-3 mars 2000*, Paris 2001 (B. Gosse) : 25, 2003, pp. 183-185.

P. Bordreuil et F. Briquel-Chatonnet, *Le temps de la Bible*, Paris 2000 (A. Lemaire) : 23, 2002, pp. 185-186.

J.M. Bos, *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea? The Case for Persian-Period Yehud*, New York *et al.* 2013 (B. Gosse) : 47, 2015, pp. 145-147.

R. Bracht Branham et M.-O. Goulet-Cazé éds, *Los cínicos*, Barcelona 2000 (J. Asurmendi) : 23, 2002, pp. 186-191.

P. Briant, *Bulletin d'histoire achéménide III, BHAchII, 1997-2000*, Paris 2001 (J. Elayi) : 24, 2002, pp. 143-146.

P. Briant, *Darius dans l'ombre d'Alexandre*, Paris 2003 (J. Elayi) : 27, 2004, pp. 214-217.

P. Briant, *Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre* (J. Elayi) : 13, 1997, pp. 201-206.

P. Briant, dir., *Irrigation et drainage dans l'Antiquité, qanats et canalisations souterraines en Iran, en Égypte et en Grèce*, Paris 2001 (J. Elayi) : 25, 2003, pp. 185-187.

P. Briant éd., *Dans les pas des Dix-Mille. Peuples et pays du Proche-Orient vus par un Grec* (J. Elayi) : 13, 1997, pp. 198-201.

G. Brooke et T. Römer éds, *Ancient and Modern Scriptural Historiography*, Leuven 2007 (M.A. Christian) : 38, 2009, pp. 170-177.

M. Brosius, *The Persians, An Introduction*, London-New York 2006 (B. D'Arx) : 34, 2007, pp. 156-159.

W.P. Brown éd., *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014 (B. Gosse) : 47, 2015, pp. 147-150.

B. Buchanan et P.R.S. Moorey, *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. III, The Iron Age Stamp Seals (c. 1200-350 BC)*, Oxford 1988 (A. Lemaire) : 5, 1992, pp. 155-157.

G. Bunnens éd., *Essays on Syria in the Iron Age*, Louvain-Paris-Sterling 2000 (J. Elayi) : 23, 2002, pp. 191-194.

F. Canali de Rossi, *I Greci in Medio Oriente ed Asia Centrale, dalla fondazione dell'Imperio Persiano fino alla spedizione di Alessandro Magno (550-336 a.C. circa)*, Rome 2007 (J. Elayi) : 38, 2009, pp. 177-179.

C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, Sheffield 1999 (M. Heltzer) : 23, 2002, pp. 194-198.

O. Casabonne, *La Cilicie à l'époque achéménide*, Paris 2004 (J. Elayi) : 31, 2006, pp. 143-147.

H. Charaf *et al.* éds, *Inside the Levantine Maze. Archaeological and Historical Studies Presented to Jean-Paul Thalmann on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, London 2008 (J. Elayi) : 38, 2009, pp. 179-181.

D.J.A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, Grand Rapids-London 1984 (A. Lemaire) : 1, 1989, pp. 188-189.

M.A. Dandamaev, *A Political History of the Achaemenid Empire*, Leiden et *al.* 1989 (J. Elayi) : 5, 1992, pp. 157-161.

S. Dar, *Landscape and Pattern. An Archaeological Survey of Samaria*, *800 B.C.E. I-II*, Oxford 1986 (J. Sapin) : 5, 1992, pp. 161-164.

P.R. Davies éd., *Second Temple Studies. I, Persian Period*, JSOT 117, Sheffield 1991 (A. Sérandour) : 8, 1994, pp. 163-165.

M. Dayagi-Mendels, *The Akhziv Cemeteries. The Ben-Dor Excavations, 1941-1944*, Jerusalem 2002 (J. Elayi) : 27, 2004, pp. 218-220.

A. De Pury éd., *Le Pentateuque en question*, Genève 1989 (F. Smyth) : 5, 1992, pp. 164-165.

R. Deutsch et M. Heltzer, *Forty New Ancient West Semitic Inscriptions*, Tel Aviv-Jaffa 1994 (A. Lemaire) : 11, 1996, pp. 151-153.

R. Deutsch et A. Lemaire, *The Adoniram Collection of West Semitic Inscriptions*, Genève 2003 (J. Elayi) : 27, 2004, pp. 220-221.

B. Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story* (B. Gosse) : 13, 1997, pp. 206-209.

M. Dunand et N. Saliby, *Le temple d'Amrith dans la pérée d'Arados*, Paris 1985 (J. Elayi) : 1, 1989, pp. 189-191.

J.-M. Durand et A. Jacquet éds, *Magie et divination dans les cultures de l'Orient*, Paris 2010 (A.-I. Langlois) : 41, 2012, pp. 134-139.

J.-M. Durand, T. Römer et M. Bürki éds, *Comment devient-on prophète ?* Göttingen-Fribourg 2014 (S. Anthonioz) : 47, 2015, pp. 150-155.

F. Duyrat, *Arados hellénistique. Étude historique et monétaire*, Beyrouth 2005 (J. Elayi) : 34, 2007, pp. 159-162.

J. Eggler et O. Keel, *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien vom Neolithikum bis zur Perserzeit*, Fribourg-Göttingen 2006 (A. Lemaire) : 34, 2007, pp. 162-163.

J. Elayi, *ʿAbdʿaštart Ier / Straton de Sidon : un roi phénicien entre Orient et Occident*, Paris 2005 (M. Heltzer) : 34, 2007, pp. 164-168.

J. Elayi, *Byblos, cité sacrée (8e-4e s. av. J.-C.)*, Paris 2009 (J. Sapin) : 41, 2012, pp. 140-149.

J. Elayi, *Économie des cités phéniciennes sous l'Empire perse*, AION.S 62, Napoli 1990 (J. Sapin) : 8, 1994, pp. 165-167.

J. Elayi, *Histoire de la Phénicie*, Paris 2013 (M.-J. Roche) : 47, 2015, pp. 155-161.

J. Elayi, *Pénétration grecque en Phénicie sous l'Empire perse*, Nancy 1988 (J. Sapin) : 1, 1989, pp. 194-198.

J. Elayi et A.G. Elayi, *Trésors de monnaies phéniciennes et circulation monétaire (V^{e}-IVe siècles avant J.-C.)*, Paris 1993 (C. Augé) : 11, 1996, pp. 153-156.

J. Elayi et A. Lemaire, *Graffiti et contremarques ouest-sémitiques sur les monnaies grecques et proche-orientales*, Milan 1998 (A. Davesne) : 18, 1999, pp. 144-146.

J. Elayi et J. Sapin, *Quinze ans de recherche (1985-2000) sur la Transeuphratène à l'époque perse*, Paris 2000 (P. Abadie) : 26, 2003, pp. 163-166.

J. Elayi et H. Sayegh, *Un quartier du port phénicien de Beyrouth au Fer III/Perse*, vol. I : *Les objets*, Paris 1998 ; vol. II : *Archéologie et histoire*, Paris 2000 (J. Sapin) : 23, 2002, pp. 198-205.

I. Ephʿal et J. Naveh, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumaea*, Jerusalem 1996 (H. Lozachmeur) : 18, 1999, pp. 146-149.

S. Farès-Drappeau, *Dédan et Liḥyān. Histoire des Arabes aux confins des pouvoirs perse et hellénistique (IVe-IIe s. avant l'ère chrétienne)*, Lyon-Paris 2005 (A. Lemaire) : 34, 2007, pp. 168-171.

D. Homès-Fredericq et J.B. Hennessy éds, *Archaeology of Jordan II* 1. *Field Reports : Surveys and Sites A-K* : II 2. *Fields Reports : Surveys and Sites L-Z*, Leuven 1989 (J. Elayi) : 5, 1992, pp. 176-177.

C. Houtman, *Exodus*, Kampen 1993 (B. Gosse) : 18, 1999, pp. 150-151.

J.-B. Humbert dir., *Gaza méditerranéenne. Histoire et archéologie en Palestine*, Paris 2000 (J. Sapin) : 23, 2002, pp. 205-207.

F.O. Hvidberg-Hansen, *Arṣû and ʿAzîzû. A Study of the West Semitic Dioscuri and the Gods of Dawn and Dusk*, Copenhagen 2007 (A. Lemaire) : 38, 2009, pp. 183-184.

R. D. Ibach : voir O. S. Labianca et L. Lacelle éds.

D. Janthial, *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe*, Berlin-NewYork 2004 (B. Gosse) : 31, 2006, pp. 160-163.

V.S. Jigoulov, *The Social History of Achaemenid Phoenicia*, London-Oakville 2010 (J. Elayi) : 41, 2012, pp. 149-154.

V. Karageorghis, *Les anciens Chypriotes. Entre Orient et Occident*, Paris 1991 (A.-M. Collombier) : 5, 1992, pp. 177-179.

O. Keel, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel, Von den Anfängen bis zur Perserzeit, Einleitung*, Göttingen 1995 (A. Lemaire) : 13, 1997, pp. 209-210.

J. Kessler, *The Book of Haggai. Prophecy and Society in Early Persian Yehud*, Leiden *et al.* 2002 (B. Gosse) : 27, 2004, pp. 226-229.

E.A. Knauf, *1 Könige 1-14*, Freiburg im Breisgau 2016 (A. Lemaire) : 50, 2018, pp. 198-201.

E.A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart 1994 (J. Sapin) : 11, 1996, pp. 161-164.

V. Krings éd., *La civilisation phénicienne et punique, Manuel de recherche*, Leiden *et al.* 1995 (J. Elayi) : 11, 1996, pp. 165-170.

O.S. Labianca et L. Lacelle éds, *Hesban 2. Environmental Foundations*, Berrien Springs 1986 ; L. T. Geraty et L. G. Running éds, *Hesban 3. Historical Foundations*, Berrien Springs 1989 ; R.D. Ibach, *Hesban 5. Archaeological Survey of the Hesban Region*, Berrien Springs 1987 (J. Sapin) : 5, 1992, pp. 179-181.

E.-M. Laperrousaz et A. Lemaire éds, *La Palestine à l'époque perse*, Paris 1994 (M. Heltzer) : 11, 1996, pp. 170-174.

J. Leclant dir., *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris 2005 (J. Elayi) : 31, 2006, pp. 163-164.

P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris 1997 (J. Elayi) : 18, 1999, pp. 152-153.

K.-J. Lee, *The Authority and Authorization of Torah in the Persian Period*, Leuven *et al.* 2011 (J. Asurmendi) : 43, 2013, pp. 150-153.

A. Lemaire, *Levantine Epigraphy and History in the Achaemenid Period (539-332 BCE)*, Oxford 2015 (J. Elayi) : 48, 2016, pp. 152-155.

A. Lemaire, *Nouvelles tablettes araméennes*, Genève 2001 (J. Elayi) : 24, 2002, pp. 146-148.

A. Lemaire dir., *Les routes du Proche-Orient. Des séjours d'Abraham aux caravanes de l'encens*, Paris 2000 (J. Elayi) : 23, 2002, pp. 207-209.

A. Lemaire éd., *Phéniciens d'Orient et d'Occident – Mélanges Josette Elayi*, Paris 2014 (F. Bron) : 47, 2015, pp. 161-164.

S. Ribichini *et al.* éds, *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi et prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 20-22 maggio 1999*, Rome 2001 (J.-Y. Carrez-Maratray) : 26, 2003, pp. 175-179.

K.A. Ristau, *Reconstructing Jerusalem. Persian-Period Prophetic Perspectives*, Winona Lake 2016 (A. Lemaire) : 50, 2018, pp. 207-211.

I. Roll et O. Tal éds, *Apollonia-Arsuf. Final Report of the Excavations, vol. I: The Persian and Hellenistic Remains*, Jerusalem 1999 ; Y. Hirschfeld dir., *Ramat Hanadiv Excavations. Final Report of the 1984-1998 Seasons*, Jerusalem 2000 (J. Sapin) : 24, 2002, pp. 163-167.

T. Römer, *Israels Väter. Untersuchen zur Väterhematik im Deuteronomium und in der deuteronomistichen Tradition*, OBO 99, Universitäts-Verlag Freiburg (Scweiz)-Göttingen 1990 (F. Smyth) : 5, 1992, pp. 184-185.

T. Römer, *L'invention de Dieu*, Paris 2014 (M. Bürki) : 47, 2015, pp. 182-185.

T. Römer éd., *The Books of Leviticus and Numbers*, Leuven 2008 (M. Langlois) : 38, 2009, pp. 192-197.

T. Römer *et al.* éds, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004 (M. Bauks) : 31, 2006, pp. 170-173.

T. Römer dir., M. Langlois éd., *Semitica 54, Monde sémitique et Bible hébraïque*, Paris 2012 (J. Elayi) : 42, 2012, pp. 175-177.

W.H. Rose, *Zemah and Zerubbabel. Messianic Expectations in the Early Postexilic Period*, Sheffield 2000 (B. Gosse) : 24, 2002, pp. 167-171.

H. Sader, *Iron Age Funerary Stelae from Lebanon*, Barcelone 2005 (J. Elayi) : 31, 2006, pp. 174-177.

J.-F. Salles, « Du bon et du mauvais usage des Phéniciens », *Topoi Orient-Occident* 1, 1991, pp. 48-70 (J. Elayi) : 5, 1992, p. 187.

H. Salskov Roberts, *Sūkās XI. The Attic Pottery and the Greek Inscriptions found on Tall Sūkās*, Copenhague 2015 (J. Elayi) : 47, 2015, pp. 185-188.

M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, IVᵉ siècle avant J.-C.-IIIᵉ siècle après J.-C.*, Paris 2001 (J. Elayi) : 26, 2003, pp. 180-184.

D. Schwiderski éd., *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften/The Old and Imperial Aramaic Inscriptions, Band 2 : Texte und Bibliographie*, Berlin-New York 2004 (A. Lemaire) : 31, 2006, pp. 177-179.

Semitica 54, 2012, éd. par M. Langlois sous la direction de T. Römer (J. Elayi) : 42, 2012, pp. 175-177.

E. Stern, *Dor-The Ruler of the Seas. Ten Years of Excavations in the Israeli-Phoenician Harbor Town on the Carmel Coast*, Jerusalem 1992 ; traduction anglaise 1994 (A. Lemaire) : 11, 1996, pp. 175-176.

E. Stern *et al.*, *Excavations at Dor, Final Report*, Jerusalem 1995 (J. Sapin) : 13, 1997, pp. 214-219.

H.J. Stipp, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches, Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, Göttingen 1994 (B. Gosse) : 11, 1996, pp. 176-179.

J. Stromberg, *Isaiah after Exile. The Author of the Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book*, Oxford 2011 (B. Gosse) : 41, 2012, pp. 158-161.

R.A. Stucky, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften*, Basel 2005 (J. Elayi) : 34, 2007, pp. 195-198.

La Méditerranée des Phéniciens. De Tyr à Carthage, Catalogue de l'exposition de l'Institut du Monde Arabe, Paris 2007 (J. Elayi) : 38, 2009, pp. 199-203.

IV. Bulletins d'information :

P. Abadie, C. Nihan et T. Römer, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Ancien Testament » : 17, 1999, pp. 155-170.
P. Abadie, J.-D. Macchi, T. Naef, C. Nihan et T. Römer, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Ancien Testament » : 25, 2003, pp. 107-136.
P. Abadie, J.-D. Macchi, C. Nihan et T. Römer, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Ancien Testament » : 33, 2007, pp. 83-104.
P. Abadie : voir S. Anthonioz et T. Römer.
S. Anthonioz : voir D. Nocquet.
S. Anthonioz et P. Abadie, « Syrie-Phénicie-Palestine : Ancien Testament » : 48, 2016, pp. 107-124.
J. Briend et J. Sapin, « Archéologie » : 1, 1989, pp. 147-154.
J. Briend et J. Sapin, « Archéologie » : 10, 1995, pp. 125-144.
J. Briend et J. Sapin, « Archéologie » : 24, 2002, pp. 113-135.
J. Briend et J. Sapin, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Archéologie : 32, 2006, pp. 163-183.
J. Briend : voir J. Sapin.
A.-M. Collombier, « Bibliographie » : 10, 1995, pp. 205-209.
A.-M. Collombier, « II. Chypre : Bibliographie » : 18, 1999, pp. 95-102.
A. Destrooper-Georgiadès, « Numismatique » : 10, 1995, pp. 213-224.
A. Destrooper-Georgiadès, « II. Chypre : Numismatique » : 18, 1999, pp. 103-138.
A. Destrooper-Georgiadès, « II. Chypre : Numismatique » : 25, 2003, pp. 161-180.
A. Destrooper-Georgiadès, « II. Chypre : Numismatique » : 33, 2007, pp. 139-177.
A. Destrooper-Georgiadès, « Bulletin d'information. Chypre : Numismatique » : 47, 2015, pp. 125-144.
M. Egetmeier, « II. Chypre : Épigraphie grecque et sémitique » : 18, 1999, pp. 95-101.
M. Egetmeier et A. Lemaire, « II. Chypre : Épigraphie » : 25, 2003, pp. 153-159.
M. Egetmeier et A. Lemaire, « II. Chypre : Épigraphie » : 33, 2007, pp. 129-137.
J. Elayi, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Bibliographie » : 32, 2006, pp. 101-162.
J. Elayi, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Bibliographie » : 43, 2013, pp. 77-120.
J. Elayi, « II. Chypre : Bibliographie » : 25, 2003, pp. 145-152.
J. Elayi et A. Lemaire, « Numismatique » : 1, 1989, pp. 155-164.
J. Elayi et A. Lemaire, « Numismatique » : 4, 1991, pp. 119-132.
J. Elayi et A. Lemaire, « Numismatique » : 10, 1995, pp. 151-188.
J. Elayi et A. Lemaire, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Calendrier » : 17, 1999, pp. 171-176.
J. Elayi et A. Lemaire, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Numismatique » : 17, 1999, pp. 117-153.
J. Elayi et A. Lemaire, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Numismatique » : 25, 2003, pp. 63-105.
J. Elayi et A. Lemaire, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Numismatique » : 33, 2007, pp. 23-82.

J. Elayi et A. Lemaire, « Calendrier »: 33, 2007, pp. 105-117.
J. Elayi et J. Sapin, « Bibliographie » : 1, 1989, pp. 131-145.
J. Elayi et J. Sapin, « Bibliographie » : 4, 1991, pp. 83-102.
J. Elayi et J. Sapin, « Bibliographie » : 10, 1995, pp. 87-123.
J. Elayi et J. Sapin, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Bibliographie » : 17, 1999, pp. 47-87.
J. Elayi et J. Sapin, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Bibliographie » : 24, 2002, pp. 43-111.
J. Elayi : voir A. Lemaire.
B. Gosse : voir T. Römer.
A. Lemaire, « Épigraphie » : 4, 1991, pp. 113-118.
A. Lemaire, « Épigraphie » : 10, 1995, pp. 145-150.
A. Lemaire, « Épigraphie » : 24, 2002, pp. 137-141.
A. Lemaire, « Note d'épigraphie sémitique » : 10, 1995, pp. 211-212.
A. Lemaire, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Épigraphie » : 17, 1999, pp. 111-116.
A. Lemaire, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Épigraphie » : 32, 2006, pp. 185-194.
A. Lemaire, « Syrie-Phénicie-Palestine : Épigraphie » : 48, 2016, pp. 125-130.
A. Lemaire, « Chypre : Épigraphie sémitique » : 48, 2016, pp. 131-132.
A. Lemaire et J. Elayi, « Calendrier » : 1, 1989, pp. 177-180.
A. Lemaire et J. Elayi, « Calendrier » : 4, 1991, pp. 147-151.
A. Lemaire et J. Elayi, « Calendrier » : 10, 1995, pp. 201-204.
A. Lemaire et J. Elayi, « Calendrier » : 25, 2003, pp. 137-144.
A. Lemaire : voir M. Egetmeyer et J. Elayi.
J.-D. Macchi : voir T. Römer.
T. Naëf : voir P. Abadie.
C. Nihan : voir P. Abadie.
D. Nocquet et S. Anthonioz, « Ancien Testament » : 43, 2013, pp. 121-141.
T. Petit, « II. Chypre : Bibliographie » : 33, 2007, pp. 119-128.
T. Petit, « Bulletin d'information. Chypre : Bibliographie » : 47, 2015, pp. 109-124.
T. Römer et P. Abadie, « Ancien Testament » : 4, 1991, pp. 133-145.
T. Römer, B. Gosse et P. Abadie, « Ancien Testament » : 1, 1989, pp. 165-176.
T. Römer et J.-D. Macchi, « Ancien Testament » : 10, 1995, pp. 189-199.
J. Sapin, « Archéologie » : 4, 1991, pp. 103-111.
J. Sapin et J. Briend, « I. Syrie-Phénicie-Palestine : Archéologie » : 17, 1999, pp. 89-110.
J. Sapin : voir J. Briend et J. Elayi.
T. Römer : voir P. Abadie.

V. Divers :

S.F. Bondì et J. Asurmendi, « Conclusion du VII[e] Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Frontières et courants d'échanges culturels* » : 37, 2009, pp. 175-178.
F. Bousquet, « La crise, un révélateur, Discours d'ouverture au VIII[e] Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Crises et autres difficultés* » : 39, 2010, pp. 11-13.

J. Briend et J. Elayi, « Introduction au IIe Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : continuités et ruptures à la lumière des périodes néo-assyrienne et hellénistique* » : 6, 1993, pp. 9-11.

J. Briend et J. Elayi, « Introduction au IIIe Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Contacts et échanges culturels* » : 12, 1996, pp. 9-11.

J. Briend et J. Elayi, « Introduction au IVe Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Économie, commerce et monnaie* » : 19, 2000, pp. 9-12.

J. Briend et J. Elayi, « Introduction au Ve Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Religions, croyances, rites et images* » : 21, 2001, pp. 9-12.

J. Briend et J. Elayi, « Introduction au VIe Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Pouvoirs, sociétés et religions* » : 28, 2004, pp. 9-12.

A.-M. Collombier et J. Sapin, « Conclusion du IIIe Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Contacts et échanges culturels* » : 13, 1997, pp. 189-196.

J. Elayi, « In memoriam Jean Sapin » : 47, 2015, pp. 11-14.

J. Elayi, « Introduction au Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : pouvoirs locaux et organisation du territoire* » : 2, 1990, pp. 9-11.

J. Elayi, « Introduction à la Table ronde : *Réflexions croisées sur le « métier » d'historien du Proche-Orient antique* » : 31, 2006, pp. 9-12.

J. Elayi, « Introduction au VIIe Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Frontières et courants d'échanges culturels* » : 35, 2008, pp. 11-15.

J. Elayi, « Introduction au VIIIe Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Crises et autres difficultés* » : 39, 2010, pp. 15-19.

J. Elayi, « Table des années 1989-2000 de *Transeuphratène* (*Trans*). Volumes 1 à 20 » : 20, 2000, pp. 183-201.

J. Elayi, « Table des années 1989-2018 de *Transeuphratène* (*Trans*). Volumes 1 à 50 » : 50, 2018, pp. 213-254.

J. Elayi, « Introduction au IXe Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Unité et diversité* » : 49, 2017, pp. 11-15.

J. Elayi « Éditorial »: 50, 2018, pp. 11-12.

J. Elayi et J. Sapin, « Éditorial » : 1, 1989, pp. 7-8.

J. Elayi et J. Sapin, « Éditorial » : 10, 1995, pp. 9-14.

J. Elayi et J. Sapin, « Introduction aux Mélanges Jacques Briend » : 14, 1998, pp. 9-17.

J. Elayi : voir J. Briend.

A. Lemaire et J. Sapin, « Conclusion du VIe Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Pouvoirs, sociétés et religions* » : 30, 2005, pp. 191-200.

G. Le Rider † et J. Sapin, « Conclusion du IVe Colloque international : *La Syrie-Palestine à l'époque perse : Économie, commerce et monnaie* » : 20, 2000, pp. 169-179.

VI. Index général des auteurs :

J. Elayi